Mehmet Zeki İşcan

SELEFİLİK

İslami Köktenciliğin Tarihi Temelleri

Kitap YAYINEVİ

SELEFİLİK

KİTAP YAYINEVİ – 128
İNSAN VE TOPLUMDİZİSİ – 28

SELEFİLİK; İSLAMİ KÖKTENCİLİĞİN TARİHİ TEMELLERİ/MEHMET ZEKİ İŞCAN

© 2006, KİTAP YAYINEVİ LTD.
TÜM HAKLARI SAKLIDIR. BU KİTABIN HİÇBİR BÖLÜMÜ, YAYINCININ YAZILI İZNİ OLMADAN, FOTOKOPİ DAHİL ELEKTRONİK VEYA MEKANİK YÖNTEMLERLE KOPYALANAMAZ, ÇOĞALTILAMAZ VEYA KAYDEDİLEMEZ.

YAYINA HAZIRLAYAN
EKREM ÇAKIROĞLU

DÜZELTİ
EYLÜL DURU

KİTAP TASARIMI
YETKİN BAŞARIR, BEK

TASARIM DANIŞMANLIĞI
BEK

GRAFİK UYGULAMA VE BASKI
MAS MATBAACILIK A.Ş.
KÂĞIT HANE BİNASI
HAMİDİYE MAHALLESİ, SOĞUKSU CADDESİ NO. 3
34408 KAĞITHANE-İSTANBUL
SERTİFİKA NO: 12055
T: 0212 294 10 00 F: 212 294 90 80
E: INFO@MASMAT.COM.TR

1. BASIM
EKİM 2006, İSTANBUL
5. BASIM
NİSAN 2014, İSTANBUL

ISBN 978-975-6051-40-5

YAYIN YÖNETMENİ
ÇAĞATAY ANADOL

KİTAP YAYINEVİ LTD.
KÂĞIT HANE BİNASI
HAMİDİYE MAHALLESİ, SOĞUKSU CADDESİ NO. 3/1-A
34408 KAĞITHANE İSTANBUL
SERTİFİKA NO: 12348
T: 212 294 65 55 F: 212 294 65 56
E: kitap@kitapyayinevi.com
W: www.kitapyayinevi.com

Selefilik

İslami Köktenciliğin Tarihi Temelleri

MEHMET ZEKİ İŞCAN

Kitap YAYINEVİ

Engin bilgisi, derin sevgisi ile hayatımı şekillendiren
inanç ve değerleri ile yaşamış bir insan örneği olan kıymetli babam
Yaşar İşcan'a,

Gönül dünyamın ilham perisi, biricik hayat arkadaşım
Nesrin Hanıma,

Nazlı ve narin kızlarımız
Merve ve Hilal'e,

Sarı lacivert dünyanın doğuştan taraftarı
oğlumuz Safa'ya...

İçindekiler

Önsöz 7
Giriş 11
I. Ekolleşme Öncesi Dönem 51
II. Ekolleşme Dönemi 115
III. Selefe İttiba Söylemi ve Ashabu'l-Hadis'in
Din Anlayışında Belli Başlı Esaslar 167
Sonuç 243
Notlar 253
Kaynakça 299
Dizin 309

ÖNSÖZ

İslam düşüncesinin tarihte yaşadığı ve hatta günümüze de miras kalan en büyük bunalımı, hayatın problemlerinin kendi içsel bütünlüğünde değerlendirilmeyip, toplumsal meselelerde "nas"tan hareket etmeye çalışmak olmuştur. Bu durum akliliğin, insani görüşün ve değerlendirmenin akamete uğramasını beraberinde getirmiştir. Hayat adeta önceden düşünülerek yapılmış bir planın zamanla isabetli bir şekilde işleyişi olarak değerlendirilmiştir. Bunun için "Hakikat geçmişte belirlenmiştir; Allah ve resulünün kutsadığı ilk nesiller eliyle 'din' tamamlanmıştır; selef asrında İslam ümmetinin ihtiyaçlarına dayanan en faydalı meseleler çözülmüştür; bütün beşeri ihtiyaçlar temin edilmiş, doğrudan bizim çözmemize bağlı hiçbir mesele bırakılmamıştır" şeklinde özetlenebilecek bir düşünce düzlemi İslam anlayışını kuşatmıştır. Bu şekilde cevherin tükenmiş olduğu kabul edildiği için, insanın yaratıcı orijinalliğine bağlı bir değişim ve gelişimin dinsel temeli, İslam düşüncesinde hâkimiyet tesis edememiştir.

Bu düşünce düzlemi, insanı adeta Tanrı tarafından üzerine dil, ahlak, hakikat fikri yapıştırılmış olan aciz, şahsiyetsiz, kendiliğinden bir şey yapmaya kabiliyetsiz bir heykel, bir taş parçası şeklinde tasarlamaya müsait bir altyapı barındırdığı için, "gelecek" ümidi yitirilmiş, zamanın "geçmiş" boyutu diğer boyutları "ele geçirmiştir." Mutluluk gelecekte görülmediği için onu bir "altın çağ"da tahayyül etmek tabii olacaktır. İslamın saf halinin yaşandığı, en sahih ve en kompleksiz yapısının bulunduğu, mezheplerin ortaya çıkmadığı, dolayısıyla birliğin bozulmadığı, diğer milletlerin kültürlerinin İslama girmediği, bunun da ötesinde dinin asıllarını anlamada bir idrak ve düşünce birliğinin olduğu "ideal bir devir" farz etme, bugün Müslüman bilincin zaaflarından, yanılgılarından en önemlisidir.

İslam, "ilk atalardan" intikal eden inhisarcı bir doktrinler bütünü olarak anlaşıldığında, prensipleri, ruhun ve vicdanın yapısına bağlı, aşkın akıl, inanç, hür irade ve ilhamla beslenen ilahi kurtuluş manzumesi olmaktan çıkmakta, ebediyen belirlenen ve artık değişmeyecek olan bir "öz"ün varlığı düşüncesiyle değişik zaman ve mekânlarda, "cemaatlerini yitirenler" için bir bağımlanma biçimi haline gelmekte, "dış çevre"nin yüklediği

kimliğin kabul vektörü olmakta ve bir "kitle"nin varoluşsal ilgilerini açıklama hüviyetine bürünmektedir. Böylece "yaşam biçimi"ni onayan ikincil bir etmen konumunda kalmaktadır.

Bu durum, değer alanı olarak dinin konumunu belirsizleştirmektedir. Çünkü "İslam" keyfi bir kategori olarak varlığını sürdürmüş olmakta, kendisine iliştirilen içeriklere bir "yafta" "hizmeti" görmektedir. Burada "İslam," çeşitli meşruiyet ve temsilleri ifade eden salt bir sözcük mesabesindedir. Ortada İslam yok, "İslam" adını taşıyan kültürler, ideolojiler, kurtuluşçu partiler, devrimci yönelişler, kabile hümanizmaları, cemaatçi yapılanmalar, beşeri sistem ve inşalar vardır.

Çalışmamız, İslamın bu şekilde "pişmiş ve kotarılmış" bir sistem, alelade bir formüller serisi, bir kimlik bildirim formu olarak ruhsuz bir makine haline getirilişine etki eden dinsel söylemlerden birinin tarihsel kökenleri üzerine olacaktır.

Yüksek ve endişeli bir incelemeden, mevcudata derin bir bakıştan, insanların ruh mayasını yoğurmaktan yoksun, ilme, ahlaka, akla, metafiziğe ve kalp tekniğine dayanmayan, bunun için manevi kaynaklardan doğup gelen ve ebedi olma kabiliyetine sahip bir İslam ruhu taşımayan maddeci din saltanatı, günümüz siyasal İslam ve selefiye olarak bilinen akımların bir ürünü olduğu gibi, siyasal İslam ve selefiye de bu "saltanat" tarafından üretilmişlerdir.

Başka bir ifade ile günümüz selefiyesini ortaya çıkaran iki etken bulunmaktadır. Biri, modern dünyanın bunalımlarının İslam dünyasındaki yankıları, diğeri ise gelenekten de tevarüs edilen dinsel zihniyettir.

Siyasal İslam ve selefiyenin tarihsel kökenleri, sadece iki asır öncesine dayanan yalnız bir İslam anlayışı türüne, Vehhabi İslamına indirgenemeyecek kadar derinde ve eskidedir. Bilhassa selefiye, hicri 2. ve 3. asırlarda etkili olmaya başlamış, tarihte anıldıkları isimleri ile "ehlü'l-eser," "ehlü'l-hadis," "ashabu'l-hadis"in dinsel miraslarının bir ürünüdür. Bizim "gerilemeci din söylemi" dediğimiz bu "miras"ı konu alan araştırmamız giriş ve üç bölümden oluşmaktadır.

Giriş'te konuyu işlerken bağlı kalmaya çalıştığımız yöntemi, genel olarak tüm ilahiyat bilimleri, özel olarak da mezhepler tarihi araştırmala-

rında gözetilmesi gerekli yöntem biçiminde anlatmaya çalıştık. Aynı zamanda burada çalışmamızda hâkim yer tutan kavramların özlü açıklamalarına yer verdik. Giriş'te "selefiye" kavramına özel ve uzun bir yer ayırma yoluna gittik. Zira düşündük ki, selefiyenin tarihsel arka planını vermeden önce, onun kavram olarak incelenmesi, çağdaş bir İslami akım olarak genel hatları ile işlenmesi gerekmektedir. Böyle yapmak suretiyle en azından tarihte olanla bugün mevcut olan arasında bir karşılaştırma olanağı okuyucuya sunulmuş olacaktır.

Birinci bölümde "gerilemeci din söylemi"nin oluşum süreci, beşeri faaliyet, sorun ve tasavvurların dine tesiri sadedinde ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu bölüm bir zihniyetin oluşum sürecini esas aldığı için "Ekolleşme Öncesi Dönem" olarak isimlendirilmiştir. Fakat belirtmek gerekir ki tarihi süreçler, zihindeki kategoriler kadar net, berrak değildir. Burada bir nispilik, bir muğlaklık söz konusudur. Bu yüzden oluşum sürecinden, "mezhep" veya "fırka"ya giden yolu kesin çizgilerle tayin etmek, "şuraya kadar oluşma dönemi, şu raddeden sonra ise mezhep" diyebilmek mümkün değildir. Diğer taraftan mezhepler de kesin, donmuş, sabitleşmiş hakikatler olarak görülemezler. Onların sürekli yeni boyutları ve anlamları bulunmaktadır. Bundan dolayı bizim bu şekilde bir ayrıma gitmemizin nedeni, inşacı bir yöntemle, çizgisel bir zihniyetle tarihe yaklaşmak değil, süreci anlamlandırmada okuyucuya bir kolaylık temin etmek, bu arada ekolleşme öncesi dönemle "fırka"yı eşzamanlı olarak ele almamızı veya almamamızı gerektirecek bazı sosyal, kültürel ve dini durumları tespit etmektir.

Ehlü'l-eser ve ehlü'l-hadis zihniyetini belli bir dönemde (hicri 2. veya 3. asırda) olgunlaşmış fırkaya indirgemek, bu zihniyetin gücünü küçümsemekle aynı anlama gelecektir. Fakat kaynaklardan elde edilen veriler, gerilemeci din anlayışının, bir zihniyet biçimi olarak değişik görüşlerin arka planını oluşturmaya devam etmesine rağmen, bilhassa 3. yüzyılda mütekâmil bir ekol yarattığını da göstermektedir. Bu yüzden ikinci bölümün başlığı "Ekolleşme Dönemi" olmuştur. Burada bilhassa Me'mun dönemi ve sonrası üzerinde durulmuş, bu dönemdeki sosyal-kültürel-siyasal değişimler üzerinden ehlü'l-hadis veya ashabu'l-hadis anlaşılmaya çalışılmıştır.

Üçüncü bölüm, ehlü'l-hadis zihniyetinin belirlenmiş temel ilkeleri ve görüşlerine ayrılmıştır. Burada bu görüşler, onları daha geniş anlam dünyaları ile ilişkilendiren "yatay ve dikey açıklamalar"la verilmeye çalışılmıştır. Çünkü mezhep, fırka, dini grup, vb dinsel oluşumlar, tarih içinde ortaya çıkmış, kendisiyle kutsala referansla anlamlı bir dünyanın inşa edildiği beşeri girişimlerdir. Bunun için onlar, tarihi, kültürel, sosyal, siyasal bağlamlar bilinmeden anlaşılamaz.

Bu çalışmanın, "İslam köktenciliği" veya "radikal İslam" olarak bilinen anlayışların derin tarihsel kökenlerini tespitte bir katkı sağlaması temennimizdir.

Giriş

YÖNTEM ÜZERİNE

Yöntem tartışması, bir bilim dalının modern dönemde bilim hüviyeti kazanabilmesi bakımından son derece önemlidir. Başka bir ifade ile yöntem, bilimsel bilginin elde edilmesinde görev alan birinci dereceden bir unsurdur.[1] Her bilim, ancak kendine özgü yöntemlerle teşekkül edebilir ve onun yararlı bir hale gelmesi ancak belirgin bir tarza göre sınıflandırılmasından sonra mümkün olur.[2]

İlahiyat bilimleri açısından yöntemin ayrı bir önemi vardır. Zira yöntem, din alanında yapılan çalışmaları, salt dini alandan bilimin alanına yerleştirmekte önemli bir fonksiyon icra edecektir.

Mezhepler tarihi ile ilgili klasik kaynaklarımıza hâkim olan anlayış; tarihi, gayri devri olarak gören ve ona "nassî" yaklaşımı esas alan bir anlayıştır. Nassî yaklaşım, tarihi, Allah tarafından inşa edilen bir fenomen olarak kabul eder. Bu yüzden olayların arkasındaki beşeri sebeplerle ilgilenmez. Bunların arkasında olan tarihi kanunları ortaya çıkarmakla vakit geçirmez. Gayri devri tarih anlayışına göre tarihi idare eden zekâ ve irade, beşeri mahlukların değil, her şeye kadir olan Allah'ın ilmi ve iradesidir.[3]

Bu anlayışın bir sonucu olarak fırak müellifleri, genel olarak belli bir görüşün doğru mu yanlış mı olduğu ile ilgilenmişlerdir. Bu yüzden mezhep ve fırkalar, "sünnet," "bid'at," "hak," "batıl" ve benzeri kavramlarla değerlendirilmiştir.

Örneğin Şehristani (ö. 548 h.), kitabının birinci mukaddimesinde insanları genel bir sınıflandırma ile "din ve millet sahibi," "rey ve heva sahibi" olarak iki kısma ayırmakta, "hak"kın yalnız bir fırkada, bir tarafta olması icap ettiğini deklere etmektedir. Üçüncü mukaddimesinde de neredeyse tüm ilim, felsefe, mezhep ve benzeri cereyanların kökenini, şeytana ait bir "şüphe"ye dayandırmaktadır.[4]

Yine birçok klasik fırak edebiyatı, Hz. Muhammed'e isnat edilen "Ümmetim yetmiş üç fırka olacaktır" sözünden hareketle İslam düşünce-

sinde beliren fikri hareketleri 73'e tamamlama ya da bu sayı ile sınırlandırma yolunu tutmuştur.[5]

Bağdadi'ye (ö. 429 h.) göre "batıl mezhepler," taraftarlarının Müslüman sayılıp sayılmaması yönünden ikiye ayrılırlar. Birincisi, batıniye, hululiye, tanasuhiye gibi olanlardır. Bunların taraftarları asla "İslam ümmetinden" sayılmazlar. İkincisi ise, Mutezile, Havariç, Zeydiye, imamiye, Cehmiye gibi olanlardır. Bunlar, bazı yönlerden İslam ümmetinden sayılırlar. Şöyle ki, ölülerini Müslüman mezarlığına defnetmelerine izin verilir; Müslümanlarla birlikte savaşmışlarsa ganimetten pay almalarına mani olunmaz; mescitlerde namaz kılmaları yasaklanmaz. Bunların dışında kalan konularda ise onlar da İslam ümmetinden sayılmazlar. Yani arkalarında namaza durulmaz, cenaze namazları kılınmaz, kestikleri yenmez, kız verilmez, kız alınmaz.[6]

Fırak edebiyatı yazarları, genel olarak belli bir görüşün doğru mu, yanlış mı olduğu ile ilgilenmişler, böyle yapmakla da kendilerini "iyiliği emretme kötülükten nehy etme" dini görevini yerine getiren mücahitler olarak addetmişlerdir. Bu yüzden "sünnet" ve "bid'at" kelimeleri fırak edebiyatının en önemli kelimeleridir. "Kurtuluşa eren" fırka, "sünnet"e sarılan, "sapkınlar" ise "yenilikçiler"dir.

Bu kitaplarda yer alan "bid'at"in kapsamı da oldukça geniş tutulmuştur. Zaten "73 fırka"dan 72'sini dışlamak, sadece birinin hak ve hakikat temsilcisi olduğunu iddia etmenin tabii sonucu bu olacaktır. Bağdadi, "Sünnet ve Cemaat Ehli'nin Birleştiği Esaslar" başlığı ile açtığı bölümde *"cüz'ün lâ yetecazzâ"*ya ("bölünmeyen en küçük parça") ve dünyanın sükûn halinde olduğuna inanmayı da zikretmektedir.[7]

Bu yüzden gelenekte bir mezhebin ya da mezhep benzeri oluşumun ne tür hayati zaruretlerden, dürtülerden, ruhi temayüllerden doğduğunu, kökenini nerede alıp ne mahiyet kazandığını tetkik etrafında cereyan eden bir tarz oluşmamıştır. Bunlar, bir oluşumun ne olduğunu izah edecek yerde, "alimler"in zihninde o oluşum hakkında ne gibi değer merkezli fikirler bulunduğunu ve bu fikirler hakkında nasıl tartışmalar yaşandığını göstermekle yetinmişlerdir.[8]

Herhangi bir grup, fırka, mezhep ya da bunlardaki bir kurum araştırılırken onu harici bir hakikate tekabül eden bir varlık gibi alma-

yıp yalnız zihnimizdeki kavramlarla hareket edersek, gözlemimiz sağlam olmayacaktır.[9]

Klasik firak edebiyatında "hakikat" merkezde olduğu için tikelle, olgusalla ilgilenmez bir anlayış kendini göstermektedir. Hiçbir şeyin metafizik ilgi ve endişeden kurtulmadığını gösteren birçok söylem söz konusu olmuştur. Fakat bunları bilgi sahası içine almayı sağlayacak herhangi bir uğraş kendini fazla göstermemiştir. Haddizatında bu durum çok da iyi görülmemiş, bir yöntem dahilinde bilgi elde etme, Allah'a karşı cüretkârlık olarak addedilmiştir.[10]

Mezhep ve benzeri yapılanmaların temel ilkeleri, sosyal değişme olgusu çerçevesinde sosyopolitik ortamın özelliklerine göre şekillenmiştir. Kurumsallaşma da bütünüyle içinde bulunulan koşulların gerekleri doğrultusunda gerçekleşmiştir. Sonra bu "temel ilkeler," Kuran ve çoğu defa hadisle temellendirilmiştir. Böylece bütünüyle sosyal içerikli hadiseler, güçlü-baskın ve sair destekler sayesinde sonraları din diye algılanmaya başlamıştır. Sonuçta inanç yapısı oldukça karışık, ayrıntıların ön plana çıktığı, özün yitirildiği bir akide sistemi oluşmuştur.[11]

Mezhep, grup, cemaat, tarih içinde ortaya çıkan bir veri olduğundan, tarihi, kültürel ve sosyoekonomik bağlamı bilinmeden anlaşılmaz. Bunun için bir mezhebin veya ekolün sadece görüşlerinden bahsetmek onun hakkında "yatay açıklamalar" yapmak demektir. Halbuki bunun yanı sıra bu görüşleri daha geniş anlam dünyaları ile ilişkilendiren "dikey açıklamalar"a da yer vermek gerekmektedir.

Mezhep, belli bir ölçüde anlam arayışı sürecidir. Bu süreçte o, toplumsal olarak kurulan anlam dünyalarının gerçekliğini muhafaza etme işlevi görür. Mezhebin ortaya koyduğu dini görüşler, Luckmann'ın din hakkındaki görüşünden yola çıkarak diyebiliriz ki, bir bakıma, bir toplumun, grubun veya benzeri yapılanmaların temel değerlerini meşrulaştıran, sembolik gerçeklerdir.

Mezhep, fırka, dini grup, kendisiyle kutsala referansla anlamlı bir dünyanın inşa edildiği beşeri bir girişimdir. Yani mezhebin temsil ettiği teolojiden bir antropoloji çıkarmak mümkündür.

Haddizatında dini etkenin başka etkenlerden bağımsız olarak iş görüyor biçiminde düşünülmeyip onun daha çok toplumsal hayatın pratik

altyapılarıyla sürekli bir diyalektik ilişki içerisinde olduğunun göz önünde bulundurulması gerekir.[12] Bunun için mezhebi anlayışların dış görünümlerinden anlam dolu özlerine ve iç anlamlarına nüfuz etmeye çalışmak esas alınmalıdır.

Bütün bu özelliklerden dolayı mezhep, grup, cemaat ve benzeri oluşumlar değerlendirilirken sosyal bilimlerin yöntemlerinden olan "açıklama" ve "anlama"ya başvurmak gerekli hale gelmektedir. Gerçi "açıklama" doğa bilimlerinden alınmıştır ve burada bir fenomen, evrensel bir kanun çerçevesinde açıklanır. Bu yüzden sosyal bilimlerin mantığına uymayan yönler taşımaktadır. Fakat açıklama, fenomenle "bağımsız" bir ilişkiye girme olanağı sunması ve bir "ayrıştırma gücü" kazandırması açısından önem arz etmektedir.[13]

Sosyal bir olgu sadece "açıklanmak" suretiyle bilgi haline dönüşemez; onu "anlamak" da gereklidir. Anlama, insan dünyasını derinden kavrama yoluyla bir bilgi edinme işlevidir. Burada "Bir durumu anlamlı yapan nedir?" sorusuna cevap aranır. Başka bir ifade ile, insan dünyasının anlamlarla yüklü olması gerçeğinden hareketle anlama, bu anlamları sistemli hale koyma girişimi olmaktadır.[14]

Anlama, "zihinsel durumun tam bir bilincinde olmak" ve zihniyeti oluşturan "mümkün dünya"ya açılmaktır.[15] Bu mümkün dünya için deneyimleri yorumlayan kavramsal modeller kurabilir, bunlara bağlı olarak yorumlar yapabiliriz. Anlamak bağlamı bilmektir. Bundan ötürü bir dışavurumu anlamak için onun durduğu bağlamı sistematik olarak incelemek gerekir şeklindeki metodoloji ilkesi, hep göz önünde tutulmalıdır.[16]

Dinin anlaşılma biçimi ile ilgili olarak ortaya çıkan farklı tutumları, tavırları incelemede açıklama ve anlama yöntemlerine başvurma bir ölçüde dinsel davranış modellerine "dışarıdan bakmayı" gerektirecektir. Her ne kadar burada kendisine dışarıdan bakılan, en fazla "tarihsel din" kapsamına giren bir fenomen olmasına rağmen, bazen bu alan "din" kapsamında görüldüğü için, kutsallığı bozucu olarak değerlendirilmektedir. Bu durumda ilahiyat alanında bilgi üretimi epeyce zorlaşmaktadır. Zira kutsal olarak algılanan şeyler yüceltilmekte ve kimsenin bu kutsallığı sarsması istenmemektedir. Hatta herkesin bu konularda "haddini bilmesi" beklenmektedir.

Abdulkerim Süruş'un ifadesiyle, bir terazide bunların tartılmasından hoşlanılmamaktadır. Zira terazi bir dağı tartmak isterse dağın altında ezilecektir.

Halbuki mezhep ve benzeri oluşumları, "dinin anlaşılma biçimleri"ni, "harici" bir durum gibi nazarı dikkate almak, bilimsel disiplin için şarttır. Dinsel oluşumlar bizzat hayatın içinde incelenebilir. Mezhep, sadece bir fikir beyanı değildir. Eğer dinin anlaşılma tarzlarında esas olarak sadece görüşleri almak kâfi olsaydı, yüzlerce sene devam eden ihtilafların bu kadar tartışmalara rağmen bugüne kadar niçin halledilmediğini anlamak mümkün olmazdı.

Dinsel oluşumlar, toplumların manevi cephesini temsil edebilmektedirler. Çünkü onlarda çevrenin, siyasetin, kültürün tesirleri bulunmaktadır. Hatta mezhep oluşumlarının birtakım sosyal endişelerin tecellileri olduğu söylenebilir. Sosyal, siyasal, kültürel olanın baskın olması bir yana, mezhepte çok defa belli bir toplumun organik formuyla dini özdeş görme eğilimi hâkim olmaktadır. Mezhep, bir "kitle"nin varoluşsal ilgilerini açıklama hüviyetini taşımaktadır. Böylece belli bir anlam biçimi, dine şekil veren unsur haline gelmektedir. Din bu noktada "yaşam biçimi"ni onayan ikincil bir etmen konumunda kalmaktadır. Çünkü din, değer birliğini meşrulaştıran, bunun için hissi anlatımlara olanak sağlayan bir özellik arz eder. Din, kolektif kimliği pekiştirir. Böylece aslında profan olan kutsal düzleme çekilir.

Bu yüzden "mezhepler"in, "değişik beşeri faaliyet, sorun ve tasavvurlara yaklaşım biçimlerinin dine tesirinden meydana gelen oluşumlar" olarak açıklanması daha isabetli olacaktır. Mezhep, "dünya"nın dini açıdan algılanışıdır. Bunun için bilhassa mezhep, cemaat ve dini grup incelemelerinde özsel tanımlamalardan kaçınmak, doktriner bir tavır sergilememe açısından önemli olacaktır.

İslam düşünce tarihinde farklı bakış açılarını daha iyi "anlayabilmek" için, onların arkasında belirleyici rol oynayan zihniyetleri çözümlemek gerekir.[17] Zihniyetlerin incelenmesi, toplum içinde yaşamın temel sorunlarını anlamamıza yardımcı olacaktır. Çünkü zihniyet bir toplumsal grubun "örtük referans sistemi"dir. Söz konusu referans sistemi, şeylerin belli bir biçimde görülmesini, dolayısıyla bu anlayışla uyumlu tepkiler ve

davranışlar getirilmesini olanaklı kılar. Başka bir ifade ile zihniyet, bir düşünce halini, davranışlarda gözlemlenen örf ve âdetlerle spontane olarak birleştirilmiş bir "olayları görme biçimi"ni ifade eder.[18]

Anlama noktası, kendi ferdi arka planımızı, dünya ufkumuzu da kullanmayı beraberinde getirecektir. Yani burada dini fenomenin dünya ufku ile yorumcunun ufku kaynaşmaktadır. Gadamer'in "ufukların kaynaşması" olarak adlandırdığı şey de budur.[19] Bunun bilhassa tarihsel çalışmalarda kendini gösteren bir "risk"i de olacaktır. Bunlardan biri, geçmişi yeniden kurmaya çalışmak veya geçmişi günümüzün bir fonksiyonu olarak kurgulamaktır. Aslında bazı şartlara riayet etmek suretiyle bu "risk" göze alınabilir. Evvela sorduğumuz soruları bugünün gerçekleri çerçevesinde değil, ait olduğu zamanın gerçekleri çerçevesinde değerlendiririz; çünkü tarih bilimi ile uğraşıyoruz. İkincisi, bu sorduğumuz soruları spekülasyonlara değil, gerekçelere, tarihsel kanıtlara dayanarak yapmamız doğru ve yerinde olur.

Cristopher Hill, "Tarih iki anlama gelir; gerçekleşmiş olduğuna inandığımız geçmiş, bir de yeniden kurmaya çalıştığımız bir geçmiş" demektedir. Bu, "tarih, kesinlikle eşit değildir geçmiş" anlamına gelmez ama tarihin, geçmişin bize bıraktıklarıyla bizim "bugünden" yaptığımız bir anlatı olduğu da inkâr edilemez. Tarihçi, geçmişle ilgili sorular sorar ve bu sorular yine sanıyorum kaçınılmaz olarak bugünkü toplumda belirlenir. Ama inşacı bir üsluba düşmemek için, akıl ve kanıtın temel referanslar olması gereklidir.

"Bütün tarih çağdaş tarihtir." Burada tarihi olaylar, bir ölçüde kendi sosyal çevrelerinden çıkarılıp tarihçinin asrına nakledilmektedir. Bunun objektif anlamda sonucu, medeniyet tarihidir. Eğer sırayla her nesil, gelişen tarihin son safhasını, kendinden önceki nesillere ait durumdan çıkıp, tarihi duruma geçmekle hâsıl olan yeni bir perspektiften görmeseydi, medeniyet tarihi yazılamazdı.[20]

İslam düşünce tarihi, araştırmacılar için yalnızca dini-siyasi münakaşalardan ibaret bir bilgi kümesi olmamalıdır. Bu nedenle büyük ölçüde bugüne ait "modern" kavramlarla iyice bilinen tarihin malum manzaralarına yeni bir perspektiften bakmak denenmelidir. Zaten ancak bu yapıldığında, tarihi olayların vasıfları, birbiriyle yeni ilişkiler peyda edebilir ve o ana kadar görülemeyen noktalar ortaya çıkabilir.

Kavramlar Üzerine (Ehlü's-sünne, Ehlü'l-eser, Ehlü'l-hadis, Ashabu'l-hadis)

İslam düşüncesinde etkili olan "zihniyetler," son zamanlarda yapısal ve epistemolojik analizlere tabi tutulmuştur. Cabiri'nin "beyani, irfani ve burhani akıl" sınıflaması[21] bunun örneklerindendir. Kutlu'nun zihniyet tipolojileri ise daha açıklayıcı bir mahiyet arz etmektedir. Ona göre genel bir çerçeve içinde düşünülecek olursa, İslam düşüncesine tarih içerisinde beş farklı söylem hâkim olmuştur. Bunlar, tepkisel-kabilevi zihniyet, gelenekçi-muhafazakâr din söylemi, akılcı-hazari din anlayışı, politik-karizmatik liderci din söylemi ve keşifçi-inzivacı zihniyettir.[22]

Cabiri'nin "beyanî akıl," Kutlu'nun "tepkisel kabilevi zihniyet" ve "gelenekçi-muhafazakâr din söylemi" dediği, inancı, tarihin bir önceki döneminde sahip olduğu kültürel yapı ile özdeşleştiren ve böylece çok kuvvetli bir sosyal disiplin yaratabilme endişesi taşıyan zihniyettir. Çalışmamız bu zihniyetin ilk dönemdeki görünümleri üzerine olacaktır.

Bu tavır, mutlak doğruya sahip olduğunu iddia etmekte, değişme ve gelişmeye karşı direnci ve "sertleşme"yi öngörmektedir. Bu yüzden bir problemin çözümünü sadece geçmişe referansta bulmaktadır. Bunun için bu zihniyetin "gerilemeci din söylemi" şeklinde anılması da mümkündür.[23]

Geçmişe sarılma ve geçmiş örneklerin hepsini hiç tavizsiz biçimde takip etme tavrı Araplarda derin bir şekilde yerleşmiştir.[24] İlk dönemlerde İslam anlayışlarını şekillendiren baskın unsurlardan biri de bu tavır olmuştur. Bilhassa akli tefekkürün dinde gelişmeye başlamasıyla kendini göstermiştir. Toplumda meydana gelen gelişmelere tepki olarak "eski nizamı" arama iradesi, "geçmişe dayalı çözüm üretme" ve "rivayete dayalı din anlayışı" şekliyle de neredeyse tüm Sünni İslam düşüncesini etkilemiştir.

Bu söylem, İslam düşünce tarihinde, ilk olarak çıktığı zamandan itibaren bazı kavramlarla anılmıştır.

Kavramlar, araştırma alanına bir kural veya kurallar bütünü ile bakmayı gerektirdiğinden önemlidirler. Kavram kurallı bir alana aittir. Bir anlamda kavram, "her şey için bir ölçü vardır" düsturunun işletilmesidir.[25] En azından her kavram kendisini şekillendirmiş ve onlarsız anlam taşıması

pek mümkün olmayan sorun veya sorunlara göndermede bulunur.[26] Bu yüzden kavramların kendi tarihlerine ve parçası oldukları örgülere bakılarak değerlendirmeler yapılmalıdır. Aksi takdirde eksik sonuçlara varmak mümkündür. Kavramlar, insanlara sınırsız bir alan vermez ama kendisiyle ilişkiye geçen zihne belirli durumları hatırlatır.[27]

Araştırmamıza konu olan ilk dönemlerin "gerilemeci din anlayışı" için kullanılan kavramlardan biri, "ehlü's-sünne" ve "ehlü's-sünne ve'l-cemâa"dır. Bu kavramları, "sünnet taraftarlığı," "sünnet ve cemaat taraftarlığı" olarak Türkçeleştirmek mümkündür. Bu kavramlar ilk dönem eserlerinden beri kullanıla gelmiş kavramlardır. Kullanımlara baktığımızda "sünnet taraftarlığının," sahabe, tabiin ve tabiini takip eden "büyük imamlar"ın yolunu izleme olduğu anlaşılmaktadır. Bu yüzden örneğin ilk *Kitabu'l-İman* yazarlarından biri olan Ebu Ubeyd'in (ö. 224 h.), "selef yolu"nu takip edenler ve bu nesillere tabi olanları, "ehlü's-sünne" kavramıyla nitelediğini görmekteyiz.[28]

Sünnet taraftarlığı, rey, tefsir, tevil gibi anlama biçimlerine dayalı akliliğin düşünce ikliminde rol almasıyla beliren "insanların ihdas ettiği görüşler" karşısında, geçmiş ulların öğretilerinin sosyal hayattaki tayin ediciliğine bağlı kalmaktır. Burada "sünnet," "bid'at"in zıttı olarak temellendirilmiştir. Yani sünnet taraftarlığı, "yeni" durumlar karşısında "selefin yoluna" (*minhacu's-selef*) sımsıkı sarılmaktır.[29] "Cemaat taraftarlığı" ise, yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kalmış eski hayat biçimine sarılma şeklinde kendini gösteren, adeta bir "dayanışma ideolojisi"dir.

Ehlü's-sünne ve'l-cemâa, dinde derinliğine araştırma ve tartışmadan, cedelden kaçınma, ilk nesillerin bıraktıkları "eser"e tabi olma, niçin, neden, nasıl sorularına bel bağlamamadır.[30] Kısaca sünnet ve cemaat taraftarlığı, eskilerin yoluna uygun olarak "şimdi" ve "geleceği" tayin edecek, değişmez hakikat anlamında "mutlak ilm" taraftarlığıdır.

İbn Sa'd'ın *Tabakat*'ında "ehlü's-sünne" tabirinin (belki de ilk olarak), tabiinden bir zat olan Said b. el-Müseyyeb için kullanıldığı kaydedilmektedir. Kavramın bu zat için kullanma gerekçesine bakılırsa[31] sünnet ve cemaat taraftarlığının Emevi iktidarı ve sosyal düzenini desteklemek gibi siyasi bir anlam da taşıdığı söylenebilir.

Şunu belirmeliyiz ki, bizim inceleyeceğimiz ehlü's-sünne, rey ve akıl taraftarları karşısında ilk nesillerin bıraktıkları "eser"e itaati esas alanlardır. Bir bakıma bu ilk Sünnilik olarak değerlendirilebilir. Ama ehlü's-sünne ve'l-cemâa bir bütün olarak bu yönelişe indirgenemez. Bu yüzden eser taraftarları ile rey taraftarlarının aynı düzlemde yer aldığı,[32] Maturidilik ve Eş'ariliğin iki farklı yöntemle aynı akımın farklı veçheleri görüldüğü, standart ve yegâne bir anlayış biçiminden uzaklaşan, daha ötede adeta bir renk cümbüşüne dönüşen ehlü's-sünne ve'l-cemâa, bizim araştırma alanımız dışındadır. Ne var ki ilk dönem ehlü's-sünnenin sonraki Sünni yönelişlere etkileri[33] elbette ilgi alanımızda olacaktır.[34]

İlk dönem Sünniliği için kullanılan kavramlardan biri de "ehlü'l-eser"dir. Hebetullah, ehlü's-sünne ile ehlü'l-eseri aynı itikadi ekolün isimleri olarak kullanmıştır.[35] Ehlü'l-eser, geçmişin izine tabi olma ve yeni şeylerden kaçınma,[36] esere dayanarak hüküm vermedir.[37]

Mervezi, *es-Sünne*'sinde ehlü'l-eseri, hevaya (aslında bundan kastedilen akliliktir) ve yeniliğe karşı, esere tabi olma anlamında kullanmıştır.[38] Eser taraftarı olmak, sahabeden ve tabiinden gelen rivayetlere uymak, rey, görüş ve akıl yürütmeyi terk etmektir.[39] Bunun için olacak "ehlü'r-rivaye" adı ile de anılmıştır.[40]

Hatib Bağdadi'nin tarifine göre ehlü'l-eser, "İlm'i aşırıların tahriflerinden, iptalcilerin değiştirmesinden ve cahillerin tevilinden muhafaza eden grup"tur.[41] Bu yüzden ehlü'l-eser, Kuran ve hadisin müteşabihinde "konuşmayanlar," bunlardan herhangi bir şeyi tefsir etmeyerek "sükût"u seçenler anlamında da kullanılmıştır.[42]

Eser taraftarlarının sosyolojik olarak incelenmesi bize onların, belli bir kültürel tecrübeyi dini görüş ve inançlar üzerine hâkim kılma gayesi güden insanlar olduğunu verecektir. Ehlü'l-eser, "bildik tanıdık dünya"yı, dinin anlamı ve müzakeresi için, genelleştirilmiş bir retorik ve norm imkânı sunan "manevi düzen" olarak görmüştür.

Esere tabi olma, "yürünmüş yolda" yürümektir; "değişmeyen"i esas almaktır. "Bilinen"in (ilm'in) peşinden gitmektir. "Bilinmeyen" zaten "zan"dır.[43] Zan ise insanı helake sürükler. Esere dayanmak, hakikati dışarıda aramamaktır. Hakikat, bütün yönleriyle "ben"de mevcuttur, anlamını kabul etmektir.

İncelediğimiz zihniyet için kullanılan kavramlardan bir tanesi de "ehlü'l-hadis"tir. İlk dönem eserlerinden beri sıklıkla kullanılan bir kavram olan ehlü'l-hadis, ehlü'l-eser gibi, ehlü'l-bida' ve ehlü'r-rey karşısında temellendirilmiştir.[44] Buna göre ehlü'l-hadis, "sünen"i [sünnetleri] mezhep edinenlerdir. Hadis ve eser konusunda uzmanlaşarak hadise ve esere dayalı bir mezhep oluşturanlar,[45] rivayetleri esas alarak hüküm verenlerdir.[46] Ehlü'l-hadis, "Peygamber'in mezhebine dayanan, sahabe ve tabiinin eserlerini koruyan, akıl, görüş ve reye müracaat etmeyen, böylelikle dinin aslını muhafaza etmeye çalışan 'Allah'ın Hizbi'dir" (Mücadele, 58/22 ayetine atfen).[47]

Ehlü'l-hadise göre din "delil"den elde edilir. Bu yüzden rivayetlerle gelen hususların muhtevaları tartışılmadan, tevil ve tefsir yoluna gidilmeden olduğu gibi kabul edilir. Ehlü'l-hadis, "Nasıl?" sorusunu yöneltmeyen "ehlü'l-ilm"in mezhebidir. Bundan dolayı örneğin nasta geçtiği için, Allah'ın arşına kurulduğunu kabul eden, bu yüzden O'nun gökte olduğuna inanan, O'nun bir "eli" (*yed*) olduğunu varsayan, rivayetlerde ortaya konulduğu üzere de Allah'ın Âdem'i eliyle yarattığına inanan, cehennemin üstüne ayağı ile bastığını kabul eden bir yöneliştir.[48] Bunlar kendilerini ehlü'l-Hak olarak nitelemişler, kendilerinden olmayanları da bid'atçiler ve kâfirler olarak değerlendirerek reddetmişlerdir.[49]

İbn Kuteybe'nin tarifini esas alırsak ehlü'l-hadisin belli bir sosyal ve siyasal projeye sahip insanlar olduğu söylenebilir. İbn Kuteybe'ye göre ehlü'l-hadisin asıl maksadı, dini, eskilerin yoluna dayandırmak suretiyle inançta birliği sağlama, böylelikle toplumun bölünmesini önlemeye çalışmaktır. Buna göre ancak eskilerin yoluna dayanmak suretiyle birlik sağlanabilir. Eğer din akla ve insanların görüşlerine havale edilirse ihtilaflardan kurtulmak mümkün olmayacaktır.[50]

Ehlü'l-hadis ile ilgili bu açıklamalar bir kere daha göstermektedir ki araştırmamızın konusunu teşkil eden zihniyet, dini, onu esere uygun anlama yoluyla mahallileştirmek isteyen, bu suretle yerel kimliği kutsayan etnosantrik eğilimin bir uzantısını teşkil etmektedir.

Ashabu'l-hadis de ehlü's-sünne ve ehlü'l-hadis yerine kullanılan bir kavramdır. Örneğin Tirmizi, Hz. Peygamber'den "Ehlü'ş-Şam (rivayetin gidişatına bakılırsa burada kastedilen Muaviye taraftarlığıdır) bozulur ve bu-

nun sonunda sizde de bir hayır kalmazsa, ümmetimden bir grup Allah'ın yardımını almaya hâlâ devam eder ve onlara, kendilerini terk edenler kıyamete kadar asla zarar veremezler" hadisini naklettikten sonra bu grubun "ashabu'l-hadis" olduğunu ifade eder. Hemen birkaç sayfa sonra aynı hadisi nakleder ve hadiste geçen grubun "ehlü'l-hadis" olduğunu zikreder.[51]

Buhari'nin de eserlerinde ashabu'l-hadisle ehlü'l-hadisi aynı anlamda kullandığı gözlemlenebilir. O, *Tarihu'l-Kebir* adlı eserinde "Bize göre o ehlü'l-hadistendir,"[52] "Münkerdir, ehlü'l-hadisten değildir"[53] şeklinde cümleler kullanırken, *Tarihu's-Sagîr*'inde, "Ashabu'l-hadisten biridir",[54] "Ahmed dedi ki Sehl, ashabu'l-hadistendir"[55] gibi ifadelere yer vermektedir.

Eş'ari de, ehlü's-sünnenin görüşlerini aktardığı yerde ashabu'l-hadis ve ehlü's-sünne tabirini birlikte kullanır.[56] Hibetullah ehlü's-sünne, ehlü'l-hadis ve ashabu'l-hadisi aynı yönelişin isimleri olarak zikreder.[57]

Hâkim en-Nisabûri'nin kitabında Ahmed b. Hanbel'in, "Ashabu'l-hadis kötü bir gruptur" diyen birine, "zındık, zındık!" diye çıkıştığı ifade edilirken, akabinde Senan b. el-Kattan'ın, "Dünyada hiçbir yenilikçi yoktur ki ehlü'l-hadise buğzetmiş olmasın" sözü aktarılır.[58]

İbn Hazm, "Aralarında hüküm verilmek üzere Allah'a ve O'nun elçisine çağrıldıkları zaman müminlerin söyleyecekleri tek söz, 'İşittik ve itaat ettik' sözü olmalıdır. Kurtuluşa erenler de bunlardır" (Nur, 24/51) ayetine istinaden, Kuran ve hadisin hükmünü duyduklarında "İşittik ve itaat ettik" diyen zümrenin ashabu'l-hadis olduğunu ifade etmektedir. Kurtuluşa da ancak bu şekilde ulaşmak mümkündür.[59]

Bir başka ifadeye göre de ashabu'l-hadis, İslamı Peygamber'den (nakiller yolu ile) mübaşereten alanlar, şeriatı nakletmeyi üzerlerine vazife bilenler, Peygamber'in ilmini taşıyıp dinini rivayet edenler, böylelikle onunla ümmeti arasındaki münasebeti sağlayanlardır.[60] Ashabu'l-hadis, akıllarını "sünnet lezzetleri" ile büsbütün donatanlardır.[61]

Yine ashabu'l-hadis, tariflere göre, "(savaş zamanı) müminlerin hepsinin toptan yola çıkması doğru olmaz. Onların arasından her gruptan bazılarının seferden geri kalmaları, din hakkında derin bilgi elde etme yolunda çaba göstermeleri ve seferden dönen kardeşlerini aydınlatmaya çalışmaları daha yerinde olacaktır. Böylece belki onlar da kötülüğe karşı kendi-

lerini korumuş olacaklardır" (Tevbe, 9/122) ayetinin gereğince,[62] dinde derinleşenler, insanlara hak yolu bildirenler ve bunları yapmak suretiyle kendilerini ve toplumlarını değişimden koruyanlardır.

Ashabu'l-hadis, "Selefin hakkını teslim edenler, geçmiş din büyüklerine tabi olmayı gerekli görenler ve Kuran'ın sünneti nesh edemeyeceğine kanaat getirenlerdir." Onlara göre dinde cedel yoktur. Esere teslim olma vardır. Eğer bir eser, güvenilir (*sika*) ravilerce Peygamber'e dayandırılarak rivayet edilmişse burada artık "Niçin?," "Neden?," "Nasıl?" soruları yöneltilmez. Çünkü bunlar bid'attirler.[63]

Öyleyse ashabu'l-hadis, eserde nasıl geçmişse dini o şekilde anlayanlardır. Bu yüzden onlara göre Allah tek yaratıcıdır, insan kendi fiilleri dahil hiçbir şey yaratamaz; Kuran Allah kelâmıdır[64] ve ezelidir; Kuran'ın lafzı da böyledir; Allah arşın üzerindedir; O'nun bir yüzü vardır; O, keyfiyetsiz iki el ve göz sahibidir.[65]

Kısaca ashabu'l-hadis, din işini "istihsan"a, akli muhakemeye, felsefecilerin kitaplarına, kelâmcıların görüşlerine havale etmeyenlerin adıdır.[66]

Eser ve hadis taraftarlığının en belirgin vasfı geçmiş sünenleri din edinme olarak ortaya çıktığı için, ilk temsilcilerin de geçmişin izlerini, tespit ve kayıt altına alma yoluyla hayatın tüm alanlarına hâkim kılma girişiminde bulunanlar olduğunu söylemek mümkündür.

Bu noktada hadis tedvini ile uğraşan ilk isim olarak nitelendirilen Zühri (ö. 124 h.) ve sünnetlerin kayıt altına alınmasına siyasi bir irade olarak öncülük eden Ömer b. Abdilaziz (halifeliği h. 99-101 yılları arasındadır) üzerinde durulması gereklidir. Zühri'ye göre din ve dünyanın sebat üzere devamı için "ilmin ayakta tutulması" gerekir. İlim yok olursa, din de dünya da yok olur.[67] Bu yüzden Zühri'nin, hadis veya sünnet adı altında geçmiş ulûların, yani selefin öğreti ve düsturlarını, hayat nizamının dayanak noktası yapma gayesini güden ve bu işe toplumsal ve siyasal boyut kazandıran ilk isimlerden biri olduğu ifade edilmiştir. Ömer b. Abdilaziz'in yapmaya çalıştığı ise Arap düşünce disiplinini yaratmaktı. Geçmişin izleri bu bakımdan önem arz etmektedir. O bu gayesinden dolayı, "Halifeler ancak üçtür, Ebu Bekir, Ömer ve Ömer" sözü ile Hz. Osman ve Hz. Ali'den neredeyse daha üst bir derece ile nitelendirilmiştir.[68]

Daha sonra hadis yazımını "din edinme" olarak addeden[69] âsarı din olarak niteleyen[70] Süfyan es-Sevri (ö. 161 h.), "İnsanlar seni dışlasalar da selefin eserlerine sarılmaya devam et; süsleyip püsleseler de insanların görüşlerine uymaktan kaçın" sözünün sahibi Evzai (ö. 157 h.),[71] önce gelenlerin bıraktıklarına boyun eğmeyi bir din olarak gören[72] İmam Malik de (ö. 179 h.) eserci zihniyetin en önemli temsilcilerinden kabul edilmiştir.

İbn Nedim'in *Fihrist*'inde Süfyan es-Sevri ve Evzai'nin yanında Süfyan b. Uyeyne (ö. 198 h.) Abdullah İbn Mübarek (ö. 181 h.) isimleri de ashabu'l-hadis içinde zikredilmektedir.[73]

Ehlü'l-hadis yönelişinde Şafi'i (ö. 204 h.) ismi de çok önemlidir. Genel kanaate göre o, ehlü'l-hadis mezhebinden sayılmış ve ashabu'l-hadisin hükümlerini baş tacı ettiği ifade edilmiştir.[74] Ne var ki Şafi'i, rey ve aklilik taraftarları ile mücadelede yeni bir yöntemin sahibidir. Bu yöntemle ehlü'l-hadis, ehlü'r-rey karşısında başarılı olma şansını yakalamıştır. Ahmed b. Hanbel'in ifadesiyle ashabu'l-hadis, ancak Şafi'i ile birlikte Ebu Hanife'nin "tasallutundan" kurtulmuştur.[75] Humeydi'ye göre de Şafi'i, ashabu'l-hadise akılcılar aleyhine reddiyede bulunmayı öğreten kişidir.[76]

Abbasilerin sosyal kültürel ve fikri genişleme, gelişme veya değişmeye uygun yeni bir düzen arayışlarının sonucu olarak akılcı Mutezile yönelişine meyletmeleri ve bu yeni düzen için gerekli olan dini ve fikri altyapı için Kuran'ın mahluk olduğu tezini benimsemeleri, tabii birliğin çözülmesi endişesi ile bazı çevreleri galeyana getirmiştir. İşte bu dönemde bu çevrelerin lideri olarak ortaya çıkan Ahmed b. Hanbel (ö. 241 h.) de ashabu'l-hadisin en gözde imamlarından biri olmuştur. Hatta bazen ashabu'l-hadis onunla özdeşleştirilmiştir.[77]

Bazen Ahmed b. Hanbel ismi ashabu'l-hadisin ilk imamı olarak gösterilmiş, böylece ashabu'l-hadisin ehlü'l-hadisten daha özel bir grubun adı olduğuna işaret edilmek istenmiştir. İbn Ebi Ya'lâ, "ehlü'l-hadisin alimleri, onlardan Eş'ariler, haberi sıfatlar konusunda gelen hadisleri (Allah'ın eli, ayağı, gözü vs olduğuna ilişkin ayetler dışındaki rivayetler) kabulde ittifak etmişlerdir. Bunların, hadisleri geldiği tarza aynen ka-

bul eden kısmı ashabu'l-hadistir; tevil ve tefsir yoluna gidenleri ise Eş'arilerdir" demek suretiyle ehlü'l-hadisle ashabu'l-hadisi, Ahmed b. Hanbel özelinde farklı görme eğilimini sergilemiştir.[78]

İbn Ebi Ya'lâ'nın bu eğiliminin bir karşılığı bulunmaktadır. En azından Ahmed b. Hanbel'le birlikte ehlü'l-hadis'in çok daha siyasallaştığı, radikalleştiği ve içe kapanıcı tavrın Ahmed b. Hanbel döneminde kendisini daha fazla hissettirdiği söylenebilir. Ama ehlü'l-hadis toplumsal değişmelerin derinliği oranında, rivayet, haber ve hadis etrafında, dini şekillendirmek isteyen yöneliş ise eğer, elbette bu yönelişin, değişimin sancılarının çok daha fazla hissedildiği zaman kesitinde sesini yükseltmesini normal karşılamak lazımdır. Sadece buna bakarak Ahmed b. Hanbel ismini öne çıkarmak isabetli bir tercih olmasa gerektir. Ahmed b. Hanbel, sadece kökü daha eskilerde olan bir zihniyetin belki "olgunluk" döneminin ürünüdür.

Bu yüzden ashabu'l-hadisin Ahmed b. Hanbel'le birlikte ehlü'l-hadisten bir farklılaşma içine girmesi gibi bir durumu, kavram bazında tespit etmek mümkün olmamaktadır. Bir kere böyle bir iddia içinde olur gibi gözüken İbn Ebi Ya'lâ bile Ahmed b. Hanbel'i ashabu'l-hadisin olduğu gibi ehlü'l-hadisin imamı olarak da göstermeye devam etmiştir. Kaynaklarda Ahmed b. Hanbel taraftarlığının ehlü'l-hadis kavramı ile nitelendirilmesi sürdürülmüştür. Örneğin Yakup Cevcezani (ö. 259 h.) *Ahvalu'r-Rical*'inde "ehlü'l-hadis" kavramını, kişilerin Ahmed b. Hanbel'e göre değerlendirilmesi, ona göre muteber sayılıp sayılmaması açısından kullanmıştır. Ona göre eğer bir kişi Ahmed b. Hanbel tarafından makbul görülmüşse ehlü'l-hadistendir.[79] İbn Ebi Hatim de (ö. 327 h.) Ahmed b. Hanbel'e uymayı "ehlü'l-hadis" kavramıyla karşılamıştır.[80]

Ehlü'l-hadis, Ahmed b. Hanbel'le birlikte bazı kırılmalar içine girmiştir. Bu kırılmalarda ehlü'l-hadise mensup kişilerin mihne döneminde Abbasi iktidarına karşı tavrı da belirleyici olmuştur. İktidarın "Kuran mahluktur" söylemi karşısında "susanlar" veya Kuran'ın genel anlamda gayri mahluk olduğunu savunsalar bile, lafzının, Arapça kelimelerinin mahluk olduğunu söylemek durumunda kalanlar, ehlü'l-hadis olsalar dahi, Ahmed b. Hanbel ve taraftarlarınca dışlanmaya başlanmıştır. Örne-

ğin bütün yönleriyle ashabu'l-hadisin zihniyetini taşıyan Buhari, telaffuzu mahluk kabul ettiği için arkadaşları, hocaları tarafından dışlanmıştır.[81] Çünkü onların bu tavrı iktidara ve iktidarın öncülük ettiği yeni düzene karşı örtülü bir destek olarak görülmüştür.

İbn Kuteybe'ye göre bu dönemdeki tartışmanın özünü "lafz meselesi" oluşturmaktadır. Kendisi bu tartışmanın "lüzumsuz" bir tartışma olduğunu söylese de[82] aslında birçok bakımdan önem arz etmektedir. Zira Kuran lafzının mahluk kabul edilmesi, onun *bir ölçüde* tefsir ve tevilinin yapılmasını kolaylaştıracaktır. Ama lafzın ezeli kelâm olduğu iddiası onu dokunulmaz kılacaktır. Bu ise Kuran'ın yeni gelişmelere göre tefsirini imkânsızlaştıracaktır. Bu yüzden bu tartışmanın ehlü'l-hadis içinde bir ayrışma yaratacak fikri gücü bulunmaktadır. Fakat kanaatimize göre Ahmed b. Hanbel zamanında meydana gelen bu kırılmayı ehlü'l-hadis, ashabu'l-hadis kavramlarıyla izah etmek pek mümkün değildir.

Ashabu'l-hadis ve ehlü'l-hadisin önderlerinden birinin de Eş'ariliğin ilk imamı olarak kabul edilen Ebu'l-Hasan el-Eş'ari (ö. 330 h.) olduğu ifade edilmiştir. Denilmiştir ki "ashabu'l-hadis ittifakla belirtmiştir ki Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'ari, ashabu'l-hadisin ileri gelen imamlarından biridir. Mezhebi ashabu'l-hadisin mezhebidir."[83]

Eş'ari, *el-İbane* adlı eserinde "ehlü'l-Hak ve's-Sünne"nin görüşlerini Ahmed b. Hanbel'in mezhebine uygun olarak benimsediğini deklare etmiştir.[84] Onun ashabu'l-hadis yolundan gittiğini savunanlar bu esere dayanmaktadırlar ve bu eserin onun son eseri olduğunu ifade etmektedirler. Fakat Eş'ari'nin diğer kitapları bilhassa *el-Lum'a* adlı eseri, İbn Kuteybe'nin ashabu'l-hadisin tam zıttı olarak gördüğü ashabu'l-kelâm yöntemine[85] yakındır. Eş'ari'nin "ashabu'l-hadis" olarak anılması, ashabu'l-hadisin temsil ettiği zihniyetin, hicri 3. asırda olgunlaşmış bir "fırka"ya indirgenmemesi gerektiğini de ortaya koymaktadır.

Ehlü'l-hadis ve ashabu'l-hadisin incelediğimiz dönemde ileri gelen temsilcileri elbette yukarıdaki isimlerle sınırlı değildir. Daha birçok temsilciden söz etmek mümkündür. Çalışmamızın ilerleyen kısımlarında bunlara da yer verilecektir.

Ehlü'l-hadis veya ashabu'l-hadisin selefe tabi olma, selefin eserlerine uyma gibi bir ana gayesi olduğu için[86] bu yönelişi ifade etmek için ilk eserlerden günümüze kullanılan kavramlardan bazıları da "selef yolu," "selef metodu," "selef taifesi" ve "selef mezhebi" olmuştur. Örneğin Ebu Ubeyd, dinin asıllarını Allah'ın kitabı, Resulün sünneti ve "selefin metodu" olarak belirlemektedir.[87] Taberi de "ehlü's-selef" tabirini kullanmakta, bundan, İbn Abbas gibi ilk sahabi ravilerle onlardan rivayette bulunan Abdurrahman b. Mehdi gibi "alimler"i anlamaktadır.[88]

"Selef metodu"nu Kuran'ı reye göre tevil etmeme ve kelâm ilmi ile meşgul olmama şeklinde özetlemek mümkündür.[89] Beyhaki bunun sebebini, "çünkü dinin sıhhatini beyan etmeye gerek yoktur, Rasulullah bile delilleri teyit için gönderilmiştir" demek suretiyle açıklama yolunu tutmuştur.[90]

Selef genelde sahabe ve tabiinin olarak düşünüldüğü için selef metodu da bu iki neslin sünenleri olarak görülmüştür. Beyhaki bu yüzden selef denilince "sünenu's-selef"in anlaşılması gerektiği konusunda ısrar etmektedir.[91] Gazali de (ö. 505 h.) "mezhebu's-selef" kavramını sahabe ve tabiinin yolu anlamında kullanmaktadır.

Gazali üzerinden meseleyi tartışacak olursak, selef yolu, ilk nesillerin yolu olarak görülmüştür. Bu ilk nesiller bir ölçüde "kutsal" addedildiklerinden dolayı onların yolu da "hak mezhep" olarak kabul edilmiştir. Gazali'nin bu "hak mezheb"in esasları olarak verdiği maddelere bakıldığında da (takdis, tasdik, aczi itiraf, suallere cevap vermeme, imsak, keff, marifet ehlini kabul) "selef mezhebi" karşımıza, halis muhlis, saf İslam olarak çıkmaktadır. Genelde selef mezhebi veya selef metodu denilirken bugün insanların saygıda kusur etmedikleri bir tavır takınmaları, işte Gazali'nin bu tutumunun sonucu olarak oluşmuştur.[92]

İlk iki veya üç neslin pratiğinin İslamı ne derece temsil edip etmediği tartışılmalıdır. Böyle bir kabul, idealleştirilmiş bir "altın çağ" imajına yol açmış, tarihin ve toplumun sanki bir şekilde nüfuz edemediği bir zaman kesitinin varlığı düşüncesini doğurmuştur. İslamın saf halinin yaşandığı, en sahih ve en kompleksiz yapısının bulunduğu, itikatta birliğin bozulmadığı, diğer milletlerin kültürlerinin İslama girmediği, dinin asılları-

nı anlamada bir idrak ve düşünce birliğinin olduğu ideal bir devir kurgulamak, bugün bile "Müslüman bilincinin" zaaflarından, yanılgılarından biridir. Çünkü ilk döneme bir kutsallık, en azından bir değer atfetmek suretiyle "sahih din söylemi" tespit edilmektedir. Buna göre kimi yönelişe "hak," "doğru," kimine de "batıl itikat" deme hakkı elde edilmektedir.

Bu tartışma bir yana, tarihi süreci dikkate aldığımızda, "selef mezhebi" ya da benzer kavramlardan sadece sahabe ve tabiinin benimsedikleri itikadi yolun anlaşılamayacağı ortaya çıkacaktır. Aslında bu kavramlar için en uygun açıklama "selefe uymayı düstur edinenlerin tavrı"dır. Başka bir ifade ile burada ilk iki neslin din konusunda benimsediği yöntem sadece söz konusu değildir, belki bundan fazla ilk nesillerin yolunu takip iddiası ile ortaya çıkanların benimsedikleri tavır söz konusudur. Şehristani'nin Eş'ari'den bahsederken, "... Eş'ari, hocasına (Ebu Ali Cübbai) yönelttiği sorulara cevap alamayınca ondan uzaklaşarak taifetu's-selefe katılmış, onlara kelâmi bir tarz üzere yardımcı olmuştur" demesi[93] bunun bir ifadesidir.

Elbette "selef mezhebi" gibi kavramlarda ilk iki neslin ortalama dini zihniyetine karşılık gelebilecek bir yön bulunmaktadır. Fakat sahabe ve tabiini tek bir görüş, tek bir zihniyet altında toplamak sadece bir iddiadan ibaret kalacaktır. Belki bu yüzden bazı mutezili düşünürler, "selef"i de temize çıkarma anlayışını muhafaza etmekle beraber, "selef yolu" olarak beliren yönelişin bir aldatmacadan ibaret olduğunu ifade etmişlerdir. Belhi, "Bazı çevreler, kendilerine göre selefin görüşlerini hadis olarak rivayet etmişlerdir. Halbuki 'temiz olan selef' onların teşbihinden, Allah'a zulüm isnat etmelerinden, Allah dışında bir şeyin (Kuran) kadim olabileceği görüşünden münezzehtir" demektedir.[94] İbn Murtaza da "Ashabu'l-hadis, selefin çoğunluğunun kendileri gibi düşündüğünü iddia edenlerdir. Halbuki selef onlardan beridir" gibi bir itirazı[95] dile getirmiştir.

Bu yüzden denilebilir ki, Gazali'nin "selef mezhebi"ni sahabe ve tabiin yolu olarak göstermesinde iki taraflı bir seçme, ekleme ve çıkarma yoluyla bilgileri değiştirme söz konusudur. Gazali bir taraftan ehlü'l-hadis zihniyetini, sahabe ve tabiin yolu anlamında "selef mezhebi" olarak betimlemek suretiyle meşrulaştırmakta ama diğer taraftan, esaslarını anlatırken de aynı "mezhebi," "uç taraflarını" törpülemek suretiyle "ıslah" etmektedir.

Çünkü daha sonra değineceğimiz gibi Gazali'nin "selef mezhebi"nin esasları olarak anlattıkları, bu yönelişi asla tam anlamıyla ifade etmemektedir.

"Selef metodu" kavramını kullanan Ebu Ubeyd'in Zühri, Süfyan, Evzai, Malik b. Enes, Şa'bi gibi "alimler"i ön plana çıkarması da[96] göstermektedir ki bu kavramla anlatılmak istenen, eser taraftarlığı, selef taraftarlığıdır. Aynı zamanda "mezhebu's-selef" için önde gelen imamlardan birinin Ahmed b. Hanbel olduğunun kabulü de[97] bunu göstermektedir. Yine "selef mezhebi"nin esasları olarak, sünnete tabi ve teslim olma, derinliğine incelemeden kaçınma, kelâm ilmini bırakıp esere boyun eğme, Kitap ve sünnetin lafızlarını esas alma gibi unsurların verilmesi,[98] "selef mezhebi"nin selefe atfedilen bir yöneliş olduğunu ortaya koymaktadır.

"Selef mezhebi" selefin tavrını temsil etmemektedir. Bilakis o, siyasette, toplumda, düşüncede kendini gösteren birtakım gelişmelere tepki gösteren ve "eski nizamı" arayanların selefe nispet ettikleri bir argümandır. Eğer biz Gazali'nin yolunu takip ederek bu tavrı sahabe dönemi din anlayışı olarak gösterirsek, mutaassıp bir zihniyeti Hz. Peygamber ve sahabe ile özdeşleştirmiş oluruz.

Sahabe ve tabiin içinde "eski nizam"ın savunucuları bulunmaktadır. Fakat bunlar, daha sonra üzerinde duracağımız gibi, Hz. Peygamber'in ve ilk İslam toplumunun din anlayışını temsil etme iddiasında olmalarına rağmen, İslam öncesi yaşam biçiminin İslamla meşrulaştırılması durumunun öncüleri olarak mütalaa edilmeye daha layıktırlar.

Selef mezhebi, ilkel düzeyde de olsa, geçmişin gelenekselleştirilmeye çalışılması faaliyetidir. Yani burada "gelenekçilik" değil, gelenekleştirici bir işlev söz konusudur. Burada belli bir aidiyet için "öz oluşturma," "öz bilinci" bir sistem olarak sunma faaliyeti bulunmaktadır.[99]

Ehlü'l-eser veya ashabu'l-hadis olarak isimlendirilen yöneliş ya da "selef mezhebi," ilk bir iki neslin dinde tuttukları yol değil de, sonradan gelenlerin onlara nispetle oluşturdukları bir tavır, esere, rivayete dayalı bir din anlayışı olduğu için, bu yönelişi en iyi ifade eden kavram, selefe nispeti anlam olarak içinde barındıran "selefiye" kavramıdır. Fakat sorun şu ki, bu kavramın ilk dönemlerde kullanıldığına dair bir ize rastlanmamaktadır.

Selefiye kavramına İbn Teymiye (ö. 728 h.) ve İbn Kayyım'ın eserlerinde sıkça rastlanmaktadır. Bu yüzden ilk kullanımın İbn Teymiye ile başladığı söylenebilir. En azından selefiye, kavramsal içeriğe ilk olarak İbn Teymiye ile kavuşmuştur, denebilir.

İbn Teymiye'deki kullanıma baktığımızda selefiyenin oluşmuş bir yapıdan, bir hareketten ziyade "dışarıdan" İslam düşüncesine karışan yabancı unsurlardan dini temizleme ve ilk İslam toplumunun "saf"lığına dönme niyetine tekabül ettiğini söylememiz mümkündür. İbn Teymiye'de "selefi cihet" (*el-cihetü's-selefiyye*), dinin asıllarında aklın kullanımını esas alan "yeni yönelişler" (*el-cihetü'l-bid'iyye*) karşısında, kitap ve sünnete dönmektir. Nebevi ve selefi yol (*et-tarikatü'n-nebeviyye es-selefiyye*) Allah hakkında rey ile konuşmamak, sahabe ve tabiinin yolunu takip etmektir. Mantıki kıyas veya Yunan mantığı, felsefe ve kelâmı bırakıp "ilm"e tabi olmaktır.[100]

Selefiye, bilhassa haberi sıfatlarda Kuran ve sünnetin zahirine yapışmak, sahabe ve tabiinin sarılmadığı tevilden uzak durmaktır. İbn Teymiye'ye göre Allah kendini nasıl vasfetmişse, Rasulullah O'nu nasıl anlatmışsa bunları öylece kabul etmek lazımdır. "*Es-sabikûne'l-evvelûn*" (sahabe) bu konuda Kuran ve hadisin dışına çıkmamışlardır. "Mezhebu's-selef," "tadil" (Allah'ın sıfatlarını kabul etmeme) ile "temsil" (Allah'ı yaratıklara benzetme) arasında orta bir yol tutmuştur. İşte selefi yol (*et-tarikatu's-selefiyye*) budur. Selefiye mezhebi (*el-mezhebu's-selefiyye*) örneğin "Allah semavat ve arzın nurudur" ayetindeki "nur"u tevil etmemektir. "Allah dünya semasına iner" hadisindeki "inme"nin mecaz olduğunu kabul etmemektir.[101]

Selefiye, ehlü'l-eserin ilk dönemlerde olmayan sonraki bir adlandırılmasına karşılık gelmektedir ve bizim "rivayete dayalı din anlayışı" dediğimiz tavrın bir yansıması olmuştur. Selefiye, ehlü'l-hadis veya ashabu'l-hadis gibi, dinin "delil"e dayandığını, bu yüzden rivayetlerle gelen hususların muhtevaları tartışılmadan aynen kabulünü, rey görüş, araştırma ve incelemenin reddini esas almaktır. Ne var ki İbn Teymiye'deki kullanımı esas aldığımızda selefiyenin, "imam" olarak Ahmed b. Hanbel'i kabul etmesine rağmen,[102] asırlar içinde ehlü'l-hadis ve ashabu'l-hadis yolunun belirsizleşmesi, basit yapısını yitirmesi ve karmaşıklaşması karşısında, bu yolu yeniden ıslah niyetini de içerdiğini görmekteyiz. Çünkü İbn Teymiye,

bazen ehlü'l-hadisin cahillerinden bahsetmekte, "Hanbeli mezhebi" şeklindeki nitelendirmenin yanlışlığına dikkat çekmekte,[103] hatta "sahih nakil, sarih akıl"dan söz etmektedir.[104] Fakat gözlemlenebildiği kadar İbn Teymiye'deki ehlü'l-hadisin "selefiye" "açılımı," satıhta kalmış, özde herhangi bir "ıslah" söz konusu olamamıştır.

Örneğin İbn Teymiye'de "sahih akıl," "Kuran ve onu açıklayan sünnetten başka kurtuluş yoktur" görüşünün bir uzantısıdır. Ona göre esas olan, din ve nakildir. Akıl sadece idrak ve tasdik edicidir. Akıllar türlü türlüdür ve bugünkü akılla yarınki akıl birbirine uymaz. Nakil ise daima birleştiricidir. Dolayısıyla İbn Teymiye'nin "sahih aklı," onun akla kıymet verdiğinin bir göstergesi sayılamaz. Kaldı ki o bu görüşünü, Fahrettin Razi'ye dayandırılan, bir nevi akılcılık olarak nitelendirilebilecek "akli delillerle sem'i deliller çatışınca akıl tercih olunur, çünkü sem'i deliller yakin bilgi oluşturamazlar" anlayışına bir reddiye sadedinde dile getirmiştir.[105]

Modern dönemde bilhassa kelâmcılar tarafından ilk dönem Sünniliği, selefiye adı ile anılmaktadır. Bu ifade ilk dönem İslamına karşılık gelmek üzere kelâm kitaplarında rahatlıkla kullanılmaktadır. Böylelikle selefiye, Hz. Peygamber ve ashap devrindeki anlayışa uygun olarak itikatta daima teslimiyetle imanı esas alan, akıl ve reyin bu dairenin sınırlarına müdahale etmesine izin vermeyen bir "saf İslam" yönelişi olarak mülahaza edilmiştir.

Yeni İlm-i Kelâm yazarı İzmirli İsmail Hakkı "ehl-i sünnet-i hasse" olarak nitelendirdiği selefiye veya eseriyeyi, kemal-i sünnete uygun olarak, Kuran ve sünnette varit olmayan, sahabe ve tabiinin sustuğu meselelere dalmamak şeklinde tarif etmektedir. Bu yüzden ona göre selefiyenin yolu, Kuran'ın yoludur. İzmirli, selefiyenin esaslarını ise (Gazali'yi takip ederek) şöyle açıklamaktadır:

> Takdis; Allah'ı azametine layık olmayan şeylerden tenzih etmek.
> Tasdik; Kuran ve sünnette varit olan Allah'ın sıfatlarının O'na layık bir manası olduğuna inanıp, onları olduğu gibi kabul etmek; Rasulullah Allah'ı nasıl vasfetmişse, bunun hakikatine vakıf olunmasa da, öylece iman etmek.

Aczi itiraf; Kuran ve sünnette varit olan müteşabihatın asli manalarına ulaşmada aczi kabul etmek.

Sükut; "cahil"in müteşabihat ile ilgili soru yöneltmemesi; "âlim"in de bunlara cevap vermemesidir.

İmsak; nassı zahiri olmayan manalara çekmekten kaçınmak ve bu alanda aklı hâkim kılmaktan çekinmek, tevilden uzak durmak.

Keff; derinliğine incelenmesi yasak olan işleri kalben de tefekkür etmemek. Çünkü bu kalbi bozar.

Marifet ehlini teslim; Hz. Peygamber ve sahabeye dindeki yüksek meseleler gizli değildi, fakat bunlarla uğraşma muzır addedildiğinden men olunmuşlardı.[106]

Kıvameddin Bursan da selefiyenin en büyük bayraktarının Ahmed b. Hanbel olduğunu söylemesine rağmen, bu ekolün Kuran'ın sinesinden doğduğunu ve İslamın saf ve nezih şeklini temsil ettiğini kabul etmektedir.[107]

Bu anlayışa göre selefiye, ehl-i sünnet kelâmının yayılışına, Maturidi ve Eş'ari mezhebinin kuruluşuna kadar devam eden, bundan sonra da Müslümanlar arasında geniş halk kitlelerince benimsenmiş "en güzel yol" olarak zamanımıza kadar gelmiştir.[108]

İzmirli'ye göre selefiye her bakımdan birlik halinde bulunan Müslümanlardan oluşan müstakil bir yöneliş olarak görüldüğü için kollan bulunmamaktadır. Fakat zamanla bazı farklı anlayışların benimsenmesi "icmal ve tafsil itibariyle" selefiyenin iki kısımda incelenmesini gerektirmiştir: "mütekaddimin selefiye" ve "müteahhirin selefiye."

Mütekaddimin selefiye icmal ile yetinenlerdir. Bu yüzden ayet ve hadislerin çizdiği dairenin dışına çıkmazlar, tafsilatı reddederler. Ebu Hanife de dahil ilk mezhep imamları mütekaddimin selefiyedir. Müteahhirin selefiye ise ilk selefilere nispetle ilahi sıfatlar ve müteşabih naslar hakkında tafsil cihetine önem verme ile anılırlar. İbn Teymiye müteahhirin selefiyedir.[109]

Selefiliğin İzmirli tarafından ele alınış şekli bütün olarak sorgulanmaya açılmalıdır. Burada İzmirli'nin yaptığı tek isabetli şey, selefiyenin mütekaddimin ve müteahhirin olarak iki kısımda incelenmesidir. Fakat bu ayrımı yaparken kıstas aldığı "icmal ve tafsil ciheti" bile tartışmaya açıktır.

Mütekaddimin selefiyenin İslamın saf (sahih) şeklini temsil ettiği iddiası, çok büyük bir iddiadır. Böyle bir iddia dile getirilirken neredeyse sadece ilahi alanın "eser" veya "nas"la açıklanması zaruretine dayanmak da hatalıdır. İzmirli'nin burada en az iki yanlışı söz konusudur. Birincisi "mütekaddimin selefiye" itikat esaslarını sadece "sahih rivayetlere" değil sonradan oluşturulmuş rivayetleri de esas alarak belirleme yoluna gitmiş olabilir. İlk selefiye, sahih addedilse bile belki de sembolik işaretler taşıyan rivayetlerin lafzına bel bağlamıştır. Yine rivayet Peygamber ve sahabe dönemi din anlayışını temsil ediyorsa, bu dönemin tarihsel özellikleri de ilk selefiler tarafından dinin bir bölümü olarak görülmüş olabilir. Şimdi bu metodun "sahih din"e ulaşabilmesi garanti olarak kabul edilebilir mi?

İkincisi, ilahi alanı rivayete dayalı anlama çabası, bazen akıl ile anlama çabasından daha "tehlikeli" olabilir. Akıl hiç değilse ilahi alanı insan ruhuna uygun bir şekilde kavrar. Rivayet ise bir kültür kodunun işaretlerini taşıyabilir. Böylece rivayete dayalı din anlayışı, ilahi alanı bir kültür kodunun kıskacına alır. Halbuki itikadi konular mahiyetleri icabı daha çok evrenseldirler. İşte akıl bu alanı mahalli anlayışlardan kurtararak ona evrensel karakterini iade eder.

İzmirli, müteahhirin selefiyeyi İbn Teymiye ile başlatmaktadır. Nitekim bugünün selefilerine göre de Ahmed b. Hanbel'den sonra "ikinci imam" İbn Teymiye'dir. Gerçekte İbn Teymiye her eğilimden Sünni siyasal İslam hareketlerinin baş referansıdır.[110] Ahmed b. Hanbel ekolüne mensup olan İbn Teymiye bu ekolü yeniden canlandırma teşebbüsü ile,[111] tevhit akidesini itikadi mezheplerin bakış açısından farklı bir şekilde ele alıp, onu dini-içtimai bir prensip olarak sunmuştur. Ona göre tevhit, dinde sadece kitap ve sünnete bağlılığı da beraberinde getirmelidir. Çünkü insanların görüş ve reylerine göre hareket etmek de şirk kapsamındadır. Rey ve görüş, naslara beşeri mantıkla müdahalede bulunmaktır. Allah'a ortak koşmadır. Bu ise uluhiyet ve rububiyet tevhidine aykırıdır.[112]

İbn Teymiye'de selefe dönüş çağrısı, hiçbir yorum ve düzenlemeye gerek duymadan uygulama alanına konan lafzi bir kanun gibidir. Burada selef, kutsallaştırılmış, böylece tarihten çok dinin bir parçası haline gelmiştir.[113] Bundan sonra selefe dönüş, en küçük bir tarih misyonuna sahip ol-

mamanın verdiği gevşeklikle, İslamın bütün kazançlarını bir hamlede ortadan kaldırarak asrı saadet devrini aynen ihyaya muktedir olduğunu zanneden radikal tasfiyeci bir harekete dönüşmüştür.

Aristo karşıtlığını, İbn Teymiye sistemli bir şekilde işlemiştir.[114] İbn Teymiye, tasavvufun vahdeti vücutçu ekolünü de, dinde ortaya çıkmış bid'atlerden saymış ve bu düşünceyi şiddetle eleştirmiştir.[115] Kelâmcıları da, felsefecilerin delillerine itimat edip dinin asıl kaynağı olan Kurani delilleri görmezlikten gelmekle suçlamıştır. İslam akidesinin Kuran ve onun beyanı olan sünnete dayandırılması gerektiğini savunmuştur.[116]

Kelâm, tasavvuf, felsefe, rey ve görüş karşıtlığı nihai olarak İbn Teymiye'de şu anlama gelmektedir: Hakikat "bende" mevcuttur, ona itaat şarttır. "Benim" dışımda hiçbir hakikat aranamaz. İnsani olan hiçbir şey değerli değildir, "dışarıdan" (dışarının kapsamı da çok geniştir) hiçbir şey alınamaz.[117]

İbn Teymiye bu görüşleri savunurken cihada çıkmış, eline kılıç almış bir savaşçı gibi de davranmaktadır. Onu okurken silahlar çatırdıyor, oklar vızıldıyor, kılıçlar çarpışıyor gibidir.[118] O, eleştirilerinde meseleleri sokak kavgasına dönüştürmüştür.[119]

Memluklular iktidarda iken, "Bir gün sultansız kalmaktansa altmış yıl zalim sultanın idaresinde yaşamaya razı olurum" diyecek kadar "düzen taraftarı" olan İbn Teymiye, Moğol istilasında Arap iktidarının ve kültürünün çöküşünü "şeriatın birliği" tezi ile durdurmaya çalışmıştır. Dini gevşeklikler sultan tarafından ortadan kaldırılmalıdır görüşüyle "yönetimin" dinselliğini dile getirmiştir. Bu yüzden Moğolların, her ne kadar kendilerini Müslüman olarak addetseler de, İslam dışında olduklarını, dolayısıyla onlara karşı ayaklanmanın vacip olduğunu söylemiştir.[120]

İbn Teymiye'nin bu görüşleri, zamanımızda selefilerin, İslam şeriatının hâkim olduğu bir düzenin, siyasal sistemin varlığına vurgu yapmaları şeklinde tezahür etmiştir. Aynı zamanda onun Moğollarla ilgili düşünceleri, İslam dünyasına hâkim olduğu iddia edilen "yabancı güç ve idare tarzlarının" reddini, onlara karşı ayaklanma fikrini beslemiştir. Mısır'da Sedat'ı öldüren akımın, bu eylemi İbn Teymiye'nin Moğollarla ilgili fetvasına dayandırdığı bilinmektedir.

İbn Teymiye'de bid'atleri ret, ashabu'l-hadiste olduğu gibi, belli bir yaşam tarzını koruma endişesidir. Taklidi ret, sosyal hayatın aldığı yeni şekilleri, akıl, görüş bildirme, tevil gibi yollarla değerlendirmeye tabi tutmayı kınamadır. Taklidi ret, aklı, akla uygun yorumu, dinin evrensel boyutta ifade edilmesini rettir. İbn Teymiye'nin tasavvufu İslam dışı görmesinin nedeni ise, felsefi-dini anlayışı kabul etmemesidir. Ona göre felsefe, kelâm gibi akla dayanan "heyulalar"la din oluşturulamaz.

İbn Teymiye bu görüşleri ile de selefilerin ve bir bütün olarak siyasal İslamcıların esin kaynağı olmuştur. Bütün bunlar çağdaş selefiyede İslam nizamı dışında bütün düzenlerden beri olma formuna da dönüşmüştür. Başka bir ifade ile İbn Teymiye'nin bu görüşleri selefilikte ve siyasal İslamda İslam dışı sosyal, siyasal cereyanların ve Batının fikri altyapısının reddi anlamını da kazanmıştır.

18. yüzyılın buhranlı kültürel ve siyasi ortamında, ilhamını Hanbeli ekolünden alan Muhammed b. Abdulvehhab'ın (1703-1787) hareketi, selefiyenin en önemli kaynaklarından birini oluşturmaktadır. Takipçilerinin ileri sürdüklerine göre bu hareketin hedefi, İslamın başlangıcındaki saflığına ve katışıksızlığına döndürülmesi ve dindeki bid'atlerle savaşmaktır.[121]

Muhammed b. Abdulvehhab da İbn Teymiye gibi tevhidi, ameli açıdan değerlendirmiştir. Ona göre de gerçek tevhit, Allah'ın ve Peygamberin emirleri dışında emir ve yasak tanımayarak, Peygamber devrinde olmayan her şeyi bid'at addedip, tevessülü terk ederek Allah'ı birlemektir. Buna "tevhidi ameli" denir.[122] İman ile küfrü ayırt eden tevhit de budur. Bu yüzden tevhidi sadece bir "itikat' olarak görmek, onu inanç boyutuna indirgemek şirktir. Bu tür bir anlayışta olanlarla savaşılır. Bunların kanları ve malları helaldir.[123] Nitekim Hz. Peygamber, "La ilahe illallah" diyen Yahudilerle savaşmıştır. Sahabe de "La ilahe illallah" dedikleri ve namaz kılan, İslama davet eden kişiler oldukları halde Beni Hanife ile savaşmışlardır.[124]

Ona göre kesin delil, ancak Kuran ve hadisin, tevilden uzak zahiri hükümleridir. Kuran ve sünnette bildirilen hususların zahirine sımsıkı yapışılır ve hiçbir mezhebe bağlanmadan her şey bunların zahirinden çıkarılır. Başkalarını taklit ederek hüküm vermek şirk gibidir.[125]

Muhammed b. Abdulvehhab'ın tüm bu görüşlerini, "Tevhit, Allah ve Peygamber'den başkasının hüküm ve emirlerine başvurmayarak sağlanır" şeklinde özetlemek mümkündür.[126] Muhammed b. Abdulvehhab'ın bu anlamdaki "Allah'ın birliği" tezi, günümüz İslamcılığında, selefiliğinde, "Kanun yapma Allah'ın hakkıdır; insanların burada herhangi bir dahlinden bahsetmek mümkün değildir" formuna bürünmüştür.

İlginç olan, Muvahhidin olarak anılan Vehhabiliğin İslamcı yenilenmenin ilk modern hareketi olarak idealize edilmesidir.[127] Fazlur Rahman bile Vehhabiliğin gerilemeci bir söylemin tezahürü olduğunu kabul etmesine rağmen, modern İslam düşüncesini şekillendiren bir "Vehhabi idesi"inden bahsetmektedir.[128] Karpat'a göre bu görüş hâlâ bazı ilim adamlarınca savunulsa da doğru değildir. Çünkü Vehhabilik İslami safiyet bayrağı altında Müslüman toplumun daha yüksek bir siyasal örgütlenme düzeyine geçmesine karşı çıkıştır. Onların "bid'at" deyip karşı çıktıkları, ilerleme eserleridir.[129] Başka bir ifade ile Vehhabiliğin bugüne mirası, asla "yenilenme" değil, aksine "çöl dindarlığı"[130] ve "İslami nihilizm"dir.

Vahşi bir "kum uygarlığı"[131] ve "proto-Müslüman"[132] kültüründe yükseldiği için Vehhabilik, bir içe kapanmayı temsil etmektedir. O, bünyesindeki sertlik ve katılıktan dolayı harici unsurlar taşıyan reaksiyonel bir faaliyettir. Kuran ve hadisin lafızları üzerinde öylesine ısrar eder ki nerede ise mutlak bir lafziliğe ulaşır.[133] Bu akımda "rasyonellik" dini prensiplerden uzaklaşma olarak nitelendirilmiştir.[134] Bid'atlerle mücadele, onların cihat anlayışını sanki Müslümanlarla yapılması gerekli bir savaş haline sokmuştur. Bu anlayış Vehhabileri katı ve zorba tedbirlere sevk etmiş, Müslümanları, son asırda, harici zihniyetinin tipik tezahürleri ile bunaltmıştır.[135]

Vehhabiliğin "dinin yenilenmesi çağrısı," siyasal bir duruşun sonucudur. Gerçekte bu hareket, İslamın Araplık dışı düşünce izlerinden arındırılması gayesi ile başlamıştır.[136] Onun bid'at, şirk ve gerçek tevhit üzerinde duruşu, dini aslına irca üzerinde yoğunlaşması, selef dönemine dönüş çağrısı siyasal açıdan şu anlama gelmekteydi: Osmanlı hilafeti gerçek dini temsil etmemektedir. Bu yüzden Osmanlıya karşı ayaklanmak vaciptir.[137]

Buradan hareketle Abdulvehhab, Orta Arabistan'da, İbn Suud'un başında bulunduğu küçük bir sülalenin kuvvetleriyle birleşerek beraberce bir devlet kurmuştur.[138]

Başka bir ifade ile Vehhabilik, Suud devletinin kurucu faktörü olmuştur. Vehhabi olmayan herkesin müşrik olduğu anlayışı, mal ve canlarının "gerçek inananlara" (Vehhabilere) helal olduğu inancı, dışarıya karşı cihadı (bağımsızlık mücadelesi), içe karşı da birliğin meşruiyetini sağlamıştır. Suud ailesinin 1902'de Riyad'ı ele geçirmesinden sonra Vehhabi misyonerliği faaliyeti için organize ettiği "İhvan" hareketi, bugünkü Suudi Arabistan'ın ele geçirilmesinde önemli rol oynamıştır.

Güç ve hâkimiyetin otoritesinin tesisi için kabilelerin şu veya bu şekilde bir araya getirilmeleri, bir iskan politikasının sağlanması, bedeviliğin savaşçı ruhundan faydalanmakla birlikte onun "zararlı" diğer bazı özelliklerinin dizginlenmesi, bir nevi garnizon biçiminde askeri gücün oluşturulması gerekmektedir.[139] İşte İhvan selefiliği bu faaliyetlerin meşruiyetinin sosyo-teolojik yorumu olmuştur. Kabile reisleri Riyad'a davet edilmekte, Vehhabi ulema nezaretinde din eğitimi almakta, özellikle hicretin ve cemaat halinde yaşamanın gerekliliği hususunda aldıkları talimatı, kabilelerine nasihat etmekteydiler. Bu çalışmalar sayesinde çok sayıda bedevi, at ve develerini satıp, yurtlarından hicret ederek garnizonlar meydana getirdiler. Bunlara "hicre" denildi. Hicrelerin dini motiflerinden biri de "şirk diyarından İslam diyarına göç" veya "cahiliyeden İslamiyet'e giriş" olmuştur.[140]

Kısaca Suud ailesinin bedevileri yerleşime geçirerek onlara selefilik temelinde güçlü bir din duygusu kazandırarak elde ettiği şey, bedevinin hazaride bulunmayan savaş kabiliyeti ve cesaretini aynen korumak, fakat onu yine din duygusu ile kontrol altına almak olmuştur. Bunun üzerine ortaya cesur, fanatik ama sahip olduğu dini duyarlılıkla kendileri gibi olmayan Müslümanlarla savaştan kaçmayan ve topladıkları ganimetin içinden haklarına düşenden fazlasına el uzatmayan askerlerin oluşturduğu bir büyük teşkilat ortaya çıkmıştır.

Hicaz'ın ele geçirilmesi işte bu yapı ile mümkün olmuştur. Zira Vehhabilere göre Hicazlıların büyük bir bölümü, ya müşrikti ya da iflah olmaz bid'atçilerdi. Kutsal toprakları şirk ve bid'atlerden temizlemek, Vehha-

bi işgalinin başarısının arkasında yatan en önemli motivasyon unsuruydu. Vehhabi ideolojisinin toplumsal ve siyasal boyutu, tikel bir asabiye ile çizilmiştir. Bu asabiyenin dışında kalan her şey, yağma edilip tahakküm altına alınması meşru bölgeler olarak görülür. Bu kural, dinsel bir yükümlülük olduğu gibi, genişleyen bir devletin siyasal eylemidir, çünkü bu kural, Vehhabi hareketine dahil olmayan Müslümanları da tanımlamaktadır. Vehhabi olmayanlar, yani Suud ailesinin yanında yer almayanlar, kâfir sayılır ve onlarla savaşılması konusunda tereddüt bile edilmez. Çöl ortamında siyasal yapıların her zaman belirli bir klanın -burada Suudilerin- patrimonyal yükselişine bağlı olduğu düşünülürse, söz konusu inancın, çölün eski hâkimleri olan göçebe kabileleri Suudi hanedanının himayesi altında haraç ödeyen tabi gruplara dönüşmesindeki etkisi belirecektir. Bu kabileler için putperestlik suçlamasından kurtulmanın tek yolu, merkezi Suudi klanı olan siyasi sisteme dahil olmaktı.'[41]

Aslında selefi söylem, Osmanlı-Türk karşıtı rengini burada da sürdürmüştür. Önce Suudilerin, daha sonra tüm Arapların Osmanlı'dan kopuşunun dini gerekçesini selefi söylem karşılamıştır. Üçüncü Suud devletinin ve İhvan'ın kurucusu Abdulaziz b. Suud'un danışmanı olan İngiliz Philby'nin tuttuğu notlarda bu konuda ilginç şeyler bulunmaktadır.

Örneğin bu notlara göre Suudilerin İngilizlerle ittifakı karşısında İhvan'ın tutumunun ne olacağı sorusuna Abdulaziz b. Suud şöyle cevap vermiştir: "İhvan'ın size düşman olduğu doğru değildir. Zira inancımıza göre sizler Ehli Kitapsınız. Vehhabilerin nefretine hedef olan müşriklerden değilsiniz." İbn Suud bir konuşmalarında da Philby'e onu kuzen kabul ettiğini belirmek suretiyle şöyle demiştir: "Hıristiyanlar İshak peygamberin evlatlarıdır; Araplar ise onun kardeşi olan İsmail'den gelmektedirler. Türkler ise Tatar kökenli evlad-ı İblis'tendir."[42]

Hicaz'ın ele geçirilmesinden sonra İhvan modelinde bir selefiliğin devam etmesi mümkün değildi. Zira cihat için gidilecek yer kalmamıştı. Gerçi Arabistan'ın kuzeyi hâlâ "şirk ve bid'at yurdu" idi, ama İbn Suud'un İngilizlerle yaptığı anlaşma gereği buralara yönelmek mümkün olmuyordu. İhvan liderleri ise cihat adı altında baskınlar yapmaya, yağmada bulunmaya devam ediyorlardı. Bunlar Suud devletini diplomatik arenada zor du-

rumda bırakıyordu. İhvan liderleri ise İbn Suud'un Irak ve Kuveyt'e saldırı düzenlemeyi yasaklamasını, Allah'ın adının yeryüzüne yayılmasını engellemek olarak addediyorlardı.[143]

Bu noktada selefilik, tipik bir militan cihatçı davet hareketi ile Suud devletinin meşruiyetini onayan bir "devlet dini" gibi iki farklı karakteri bünyesinde taşımaya başlamıştır. İbn Suud'un kendisinin izni dışında fetva neşredilmesini yasaklayan, emretme, yasaklama ve serbestiyet içeren hükümlerin Kuran ve sünnet doğrultusunda ve ulema onayı ile, ancak kendisi tarafından verilebileceğini ilan etmesi bu kırılmanın bir göstergesidir. 1932 yılında krallığa uygun görülen bayrakta bu durum hissedilmektedir. Palmiye ağacı mülkü, ağacın altındaki çapraz kılıçlar ise, birbirine sürekli destek vermiş ve bundan sonra da destek verme iradesinde olan Vehhabi dini otorite ile Suud ailesi arasındaki sarsılmaz birlikteliği temsil etmekteydi.[144] İbn Suud artık hem devlet başkanı hem de Müslümanların imamı idi. Suudi yönetiminin meşruluğu Vehhabilikten, yani inançtan kaynaklandığı için, krallar, tartışmasız bir otoritenin sahibi olmuştur.

Gerçekte bu gelişme İslamın, İslam devleti, İslami yönetim, beşeri yönetimler gibi kavramlardan beslenen siyasal İslam diyebileceğimiz bir evreye kaymasında çok etkili olmuştur. Çünkü Vehhabilik-Suudi kraliyet ilişkisi, "İslam devleti" dışında tüm beşeri sistemler bid'at ve küfür rejimleridir, demokrasi veya laiklik gibi kavramlara inananlar yeni bir dine inananlardır, gibi anlayışları da beraberinde getirmiştir. Bu anlamda bir İslam, Suudi rejimin meşruiyeti olduğu için, ülkenin iç ve dış politikasının temel belirleyicisi durumuna gelmiştir. Bu anlayışın fikri tandaslarını Suud, petrolden elde ettiği müthiş gelirle, "dışarıya" selefilik adına "ihraç" etmeye başlamıştır.[145]

İslam devleti kavramı daha sonra İhvan-ı Müslimin hareketi tarafından halifeliğin kaldırılmasına yanıt ve bu arada batılı güçlerle Siyonist hareketin Müslüman toplum üzerindeki baskısına tepki olarak geliştirilmiştir.[146] Hareketin kurucusu Hasan el-Benna (1906-1949), Reşit Rıza'nın[147] talebelerinden biridir. Ölümünden sonra Rıza'nın *el-Menar* adlı dergisini devralmış ve R. Rıza'nın hedefleri doğrultusunda çalışmaya başlamıştır.[148]

İlk İslamcı örgüt olan İhvan-ı Müslimin, radikal bir anti-sömürgeci harekettir. 1928'de hareketi başlatan Hasan el-Benna'nın öncelikli hedefi, İslam ülkelerinin "sömürgeci Batılı güçlerden" kurtarılması olmuştur. Bu teşkilat eliyle, Batılı güçlere (özellikle İngiliz yönetimine) karşı duyulan tepkiler, İslami bir ifadeye ve talebe dönüşmüştür.[149] Sömürgeci yönetimlere, Batılılaşmış yönetici elitlerin dayatmalarına karşı İhvan, İslamı, "yabancı ideolojilere" alternatif yerli bir model, yerli bir toplumsal sistem ve ideoloji olarak sunmuştur.[150]

İhvan teşkilatının bir üyesi olan ve kurulu düzenden radikal bir kopmayı salık veren Seyyid Kutup'un[151] fikirleri de selefi-İslamcı atmosfere büyük katkı sağlamıştır. Seyit Kutup'tan sonra Vehhabiliğin İslam nizamı ve cahiliye ayrımı, "yolların ayrım noktası" olarak, Batı siyasal sistemleri karşısında bir ideoloji hüviyetinde kendini göstermiştir.

Selefiliğin bu yeni yüzünde Kral Faysal'ın da büyük katkısı bulunmaktadır. Kral Faysal panarabizm, sosyalist Arap birliği gibi projeler karşısında Suudi Arabistan'ın bunlardan etkilenmesini önlemek için Vehhabizmi panislamist bir söyleme dönüştürmüştür. Faysal, komünizm, sosyalizm, Siyonist emperyalizmle mücadelede Arap birliğini gaye edinen bir proje geliştirmeye çalışmıştır. Araştırmalara göre Amerika Birleşik Devletleri bu projenin en büyük destekçisi olmuştur. Çünkü böylece 1950'li yılların başında Arap dünyasını bütünüyle etkisi altına alan ulusalcı sosyalist siyasi dalga İslamcılıkla (siyasal İslam) dengelenmiştir.[152]

Siyasal İslamı selefi söyleme indirgemek pek mümkün değildir. Fakat İbn Teymiye'den bahsederken ifade ettiğimiz gibi, temel referansları, selefi söylemin tarih boyunca sahip olduğu, iman amel birliği, bid'at karşıtlığı, Kuran ve sünnetin her problemin cevabına malikliği, hakikatin tekliği ve ona itaatin vacipliği, "gerçek Müslüman" olmayanları küfür, sapıklık ve benzeri kavramlarla dışlama olmuştur. Şu da var ki, bunlar siyasal İslamda yeni ifade biçimlerine bürünmüştür. Örneğin iman ve amel birliği ve Kuran ve sünnetin mutlak egemenliği siyasal İslamda şu şekilde ifade edilir olmuştur: Din insan hayatını tamamıyla kuşatmıştır. Bundan dolayı insanın bütün davranışları dini olup kesinlikle dünyevi diye ikinci bir şıkka ayrılmaz. Bu durum toplum hayatı için geçerli olduğu gibi devletin icra-

atı için de geçerlidir. Devlet tamamen dinin içindedir. Kısaca bütün işlerin tamamı dinidir ve dinin içinde mütalaa edilir. Başka bir ifade ile, bu anlayışın en ayırt edici özelliği, selefi söylemde olduğu gibi, hayatın dinsel ve laik yönlerini birbirinden ayırmanın geçerliliğini ve meşruiyetini teorik olarak kabul etmeyişidir. Bu "birlik," "İslami" devlet aracılığı ile gerçekleştirilecek, "Hâkimiyet kayıtsız şartsız Allah'ındır" parolası ile özetlenir.[153]

Daha açık bir örnek, Seyit Kutub'un kullandığı ve İslam dışı tüm beşeri düzenleri içine yerleştirdiği "cahiliye" kavramının[154] İbn Teymiye'den ödünç alınmış olmasıdır.[155] Aslında "cahiliye" kavramının ehlü'l-hadis, selefiye ve siyasal İslamdaki kullanım benzerliği, bu üç eğilimin birbirlerinin devamı olduklarına dair bir izlenimi doğuracak niteliktedir. Gerek S. Kutup'un gerekse İbn Teymiye'nin "cahiliye" açıklamaları, ehlü'l-hadisin kurgulayıcılarından olan Ebu Ubeyd Kasım b. Sellam'ın *Kitabu'l-İman*'ında da hemen hemen aynı anlamda kullanılmaktadır. Ebu Ubeyd Kasım b. Sellam'a göre, İslam milletine mensup olmasına rağmen Allah'ın hükümlerinden başka şeylerle hüküm vermeye kalkanların hükmü, "Cahiliye hükmünü mü arıyorsunuz" (Maide, 5/50) ayeti gereği, cahiliye ehlinin hükmü gibi olur. Fakat burada Allah'ı inkâr anlamında bir küfür değil, Ata b. Ebi Rabah'ın dile getirdiği *"küfür dûn küfr"* söz konusudur. Burada cehalet, kâfirlerin ahlaklarına ve yöntemlerine benzemeye çalışmaktan dolayıdır.[156]

Yine selefilikte olduğu gibi siyasal İslamda da İslam, özü itibariyle her şeyi açıklayan, toplumsal ve siyasal varoluşun bütün boyutlarını içeren ve hakikati yalnızca kendisinin temsil ettiği, kapalı, tekelci, tasarımcı ve kapsayıcı siyasi bir kurgudur; dini, devleti, insanları ve yaşama biçimlerini belirlemek isteyen ideolojik bir yapıdır.[157]

Kısaca ehlü'l-hadis ve selefiliğin ve bunların bir ürünü olan Vehhabiliğin[158] İslamcılık hareketi için çok büyük bir referans kaynağı olduğu tespit edilmiştir.[159] Vehhabi ideolojisi ve onun tarihi arka planı olan selefçi bakış açısı, Kutup ve Mevdudi'nin düşüncesinden çıkan çağdaş Sünni İslamcılığını anlamak isteyen herkes için büyük bir önem taşır.[160]

Selefilik, bu gelişmeler sonucunda çeşitli siyasal tutumları barındıran bir yelpazeyi temsil eden özellikler kazanmıştır. Ilımlı kutupta, muhafazakâr yeniden İslamileşme hareketliliği içinde, sadece İslamın ve ibadetin saflaştı-

rılması üzerinde ısrar eden "muhafazakârlar," onların peşinde, eylemlerinin eksenini davet ve tebliğ üzerine kurup, egemen kültür ve topluma katılıma karşı çıkan "vaiz militanlar" (Tebliğ Cemaati[161] ve Hizbu't-Tahrir),[162] yelpazenin diğer ucunda da Batı dünyasına karşı savaş vazeden "cihatçılar" vardır.

Ama her halükarda selefilik terimi, somut bir doktriner bünyeden ziyade, "dışarıdan almaya" karşı, bugün de Batılılaşmaya karşı, İslamı yeniden inşa etme niyetine tekabül etmektedir. Bu yeni fundamentalizmi tanımlayan iki unsur vardır. Birincisi her şeyin Kuran'a, sünnete ve şeriata indirgenmesidir. Mutlak bir lafzilikle kaynakların ele alınmasıdır. Selefilikte insanın fiil ve davranışlarının bütünü din içinde değerlendirilir.[163] İkincisi, saf geleneğe ilave edilen her şeyle ilgili olarak sapıklık gibi gördüğü, bid'at ya da yeniliktir. İlave edilen şey zararsız bile olsa, gerçekte selefilik, kökten silip atmak istemektedir. Selefiliğin geçmişten günümüze en önemli özelliği, militan retçiliktir.[164]

Genelde muhafazakâr selefiye hadis kitaplarının tedvini ile ilgilenmekte, çeşitli anonim şirketlere sahip bulunan ve ticaretle uğraşan varlıklı elemanları bünyesinde toplamaktadır. Selefiler, Suud'un da desteği ile, Mısır ve İslam âleminin diğer bölgelerinde çeşitli üretim faaliyetleri ile de uğraşmaktadırlar. Bu yüzden selefiler, zenginlikte İhvan'dan sonra ikinci sırayı almaktadır.[165]

Akımın manevi lideri, 1998'de ölen Suud rejiminin şeyhülislamı Abdulaziz b. Bâz'dır. İkinci lider konumunda olan isim ise Abdurrahman Abdulhalik'tir.[166]

Bu akımın görüşleri İbn Teymiye ve Muhammed b. Abdulvehhab'a ait kavramların bir versiyonudur. İbn Teymiye ve Abdulvehhab'ın, İslamda tek delil Kuran ve sünnettir, bu yüzden görüş bildirme, aklı kullanma, akla uygun hüküm verme batıldır, yeni bir şey icadı din koymadır, şeklindeki anlayışları aynen sürdürülmektedir. Tevhidin bir yaşam biçimi olarak formülleştirilmesi, selefiler tarafından da yoğun şekilde işlenmektedir. Onlara göre tevhide inanmak, sadece bir akide değildir. Bunun gereklerini, yani "takva"yı uygulamaktır. Tevhide inanmak, hayatta başka ilahlara tapmamaktır, ibadeti, yalnızca Allah'a hasr kılmaktır, O'ndan başkasının emirlerine boyun eğmemektir.

Çok masum görülebilecek bu ilkelerin, gerçekte tek mantığı vardır, o da, dinin her şeyi belirlediğini ortaya koymaktır. Örneğin akla uygun bir görüşü benimseme, Allah'ın hükümlerinden başkasına uymak gibi görülür.

İbn Bâz şöyle demektedir: "İnsanlara ait hükümlerin ve görüşlerin, Allah ve Resulünün hükmünden daha hayırlı ve benzeri olduğuna inanan ya da Allah ve Resulünün hükümlerini bırakarak yerine beşeri sistemleri ve kanunları benimseyen kişinin imanı yok kabul edilir."[167]

Abdurrahman Abdulhalik'e göre de, ortaya koydukları kanunların herhangi birinde kâfirlere itaat etmek, onları "veli" kabul etmektir.[168] Abdurrahman Abdulhalik *Tevhid* kitabında, "Bizden öncekiler, 'la ilahe illallah' dediklerinde insanlara dokunamazlardı. Halbuki biz bunu söylediğimiz halde şirk koştuğumuzu söyleyip bizi öldürmeye kalkıyorsunuz. O halde bize dokunmamanız için ne yapmalıyız?" sorusuna, Kuran'da müşrikler hakkında inen ayetlerden de hareketle, özetle şöyle cevap vermektedir: Tevhit takvadır, bid'atlerden arınmadır, def ve çalgı çalmamaktır, Allah'tan başkasına kurban kesmemektir, tevhit cihat etmektir. Bunları yapanların kanları ve bedenleri korunmuştur. Bir Müslümanın tevhide gönülden inanması gerekir. Bu da onun gereklerini yerine getirmekle olur. Bu yüzden şu üç ana temelden ayrılan toplumlara karşı savaş açılır: "Tevhit" Allah'ın kulları üzerindeki halis ve hukuki hakkıdır; "namaz" küfür ile İslamı ayıran tek rükündür;* "zekât" ashabın terk edenlerle savaştıkları bir ibadettir.[169]

Ama ana selefi akımın, bu anlayışlara rağmen, yöneticilere, hâkim durumda olanlara karşı cihat düşüncesine pek sıcak bakmadığı söylenebilir. Bunun Suudi Arabistan'ın özel konumu ile ilgili olduğu aşikârdır. Selefilere göre yöneticilere karşı isyan etmemenin ölçüsü, "Müslümanlar arasında namazı ikame etmeleri"dir. Yalnız selefiler, Suudi Arabistan dışında-

* Ehlü'l-hadis ve bu ekolün selefiye gibi çağdaş versiyonlarında namaz konusu çok önemlidir. Namaz kılmamak küfürle eşdeğerdir. Abdulaziz b. Abdullah b. Bâz, farz olduğu inkâr edilmese bile bir vakit namaz kılmamanın küfrü gerektirdiğini ifade etmiştir. Ona göre her kim buluğ çağına erdikten sonra namazı terk eder ve nasihat da kabul etmezse, durumu şeriat mahkemelerine bildirilir. Tövbe etmesi istenir, şayet tövbe etmezse öldürülür. Bkz. Abdulaziz b. Abdullah b. Bâz, *İslam'ın Beş Rüknü ile İlgili Sorulara Önemli Cevaplar*, çev. Muhammed Şahin, s. 127, 131 (basım yeri ve tarihi yok).

ki ülkelerde yönetimden beri olduklarını gösteren bazı ritüellere dört elle sarılırlar. Örneğin erkeklerin sakal bırakması ve beyaz uzun gömlek giymesi, kadınların da peçe takmasının gerçek sebebi, yönetimden beri olduklarını sembolik olarak göstermektir.[170]

Aslında selefi ilkelerin, cihadı öngören bir yapılanmaya açık olduğu söylenebilir. Bu yüzden ana selefi akımdan cihat konusunda farklı tutum sergileyen değişik yeni akımların ortaya çıkması mümkün olmuştur.

Nitekim bu konuda ilk kırılma, selefiyenin 1960'lı yıllardaki ana kollarından biri olan Ensaru's-Sünne örgütünde olmuştur. Örgüt, özel mescitlerin inşası, İbn Teymiye, İbn Kayyım el-Cevzi ve Abdulvehhab başta olmak üzere, Hanbeli ekole ait kitapların basımı gibi faaliyetlerle selefi düşüncenin yayılmasına çalışmaktadır. Nâsır döneminde cemaat, tasavvufi inançlar, kabirlerde işlenen bid'atlerle mücadele dışında, eylem bazında kayda değer bir etkinlik sergileyememiştir. Bu durum, cemaatin içinden genç bir hareketin ayrılmasına neden olmuştur. Yeni bir çizgi benimseyen bu hareket, iyiliği emretme, kötülükten alıkoyma, kadınları örtünmeye davet ve laikliğe karşı mücadeleyi teşvik etme gibi birçok meseleyle birlikte, selefiyeye ait davaları da yeniden gündeme getirmiştir. Bu yeni selefi akım, daha sonra gelişerek kendine Cemaati İslami adını vermiştir. Sonra bu cemaatten, Tanzimu'l-Cihad'ı destekleyen Cihatçı Cemaati İslami neşet etmiştir.[171]

Cemaatu'l-İslamiyye Mısır'da yönetime karşı en önemli isyan olan Asyut olaylarını gerçekleştirmiştir. Cemaati İslami'nin Cihat akımı ile yaptığı anlaşmaların neticelerinden biri, Sedat'ın öldürülmesidir.[172]

Cihat akımının iki önde gelen ismi, Salih Seriye ve Muhammed Abdusselam'dır. Salih Seriye 1974'te Askeri Teknik Okulu hareketini başlatan isimdir. Bu hareket, Sedat döneminde hükümete karşı girişilen Cihat ayaklanmalarının ilkidir. Salih Seriye'nin *İman Risalesi* adlı kitabı önemlidir. Bu kitap Türkçe'ye de tercüme edilmiştir.[173] Enver Sedat'ın öldürülmesi olayında Halid İslambuli'yi vurucu tim olarak kullanan grup da Abdusselam'ın kurucuları arasında olduğu Cihat örgütüdür. Abdusselam örgütün fikri yapısını *el-Faridatu'l-Gaibe* (Türkçeye *Kaybolan Farz (Cihad)* adı ile tercüme edilmiştir) adlı kitabında işlemiştir. Kitabın ana fikrini şu şekilde özetlemek mümkündür. İbn Teymiye kendi zamanındaki Müslüman olduklarını iddia

eden Tatarları kâfir ilan etmiş ve onlara karşı cihadı farz görmüştür. Bugünkü yöneticilere de bu fetva uygulanmalıdır. Çünkü çağın yöneticileri İslamdan irtidat etmişlerdir. Günümüzde Müslümanlara hâkim olan yöneticiler ve hükümetler, küfür hükümleri ve hükümetleridir. Yönetimde, belirli makamları ele geçirmek suretiyle ıslahı esas alan metot, asla kabul edilemez. Hikmet ve güzel öğütle davet fikri, tanınmamalıdır. Hatta cihattan alıkoyduğu için ilim elde etme düşüncesi bile reddedilmelidir.[174]

Her iki akımın da bugün manevi lideri, Amerika'da tutuklu bulunan Ömer Abdurrahman'dır. Bu isim Afganistan için İslam dünyasından asker toplama gayesi ile Amerika tarafından kullanılmıştır. Ömer Abdurrahman, Türkçe'ye de tercüme edilen eserlerinde, selefi açıdan cihat meselesi üzerine yoğunlaşmıştır. Bu eserlerinde yöneticileri kâfir, zalim, fasık, bid'atçi diye kısımlara ayırmaktadır.[175] Cihat grubunun bugünkü lideri, Bin Ladin'le sıkı ilişkisi olan Eymen el-Zevahiri'dir.[176]

Cihat ve Cemaati İslami'nin yanı sıra selefilikte ikinci kırılma, Körfez'de, Cuheyman el-Atibi'nin liderliğinde örgütlenen yeni selefi akımla yaşanmıştır. Selefi yorumda, muhafazakârlıktan cihatçılığa evrilmenin unsurları bulunmasının bir başka örneği, Suudi yönetim tarafından Vehhabizmi "rutinleştirme" girişimlerini hedef alan,[177] "İslam"ı saflaştırmak ve Arabistan topraklarını "kâfir kraliyet hizbi"nden, onları destekleyen dini liderlerden kurtarma adına 20 Ekim 1970'te Kâbe'yi ele geçiren bu harekettir.[178]

Selefiliğin bütün dışlamacı özelliklerini aynen yansıtan Cuheyman'ın görüşüne göre kendileri gibi düşünmeyen hemen herkes kâfir hüviyetindedir. O bu görüşünü İbn Teymiye'nin "*küfür dûn küfür, küfr la yankul ani'l-mille*" görüşlerine dayandırmıştır.[179] Yine ona göre din "delil"den elde edilir. Bu yüzden ehl-i mezhep değil, ehl-i hadis olmak lazım gelir. Tüm selefi tutumlarda olduğu gibi Cuheyman'da da dinin ölçütleri "lafızcılığın" bir sonucu olarak, maddidir. Çünkü o, ehli namaz olmalarına rağmen sakal tıraşı olanları şeytanın çağrısına icabet etmekle suçlamaktadır. Yine ona göre dinin zafere ulaşması için şu üç aşama sırasıyla tatbik edilmelidir: açıkça tebliğ, toplumu terk ve soyutlanma, savaş.[180]

Cuheyman el-Atibi'nin bakışıyla Suudi Arabistan'ın resmi dini önderi Şeyh Abdulaziz b. Bâz'ın genel köktenci bakışı arasında hiçbir fark

yoktur. Cuheyman, eserlerinde büyük bir hürmetle İbn Bâz'a atıfta bulunmuştur.[181] Zaten Cuheyman, İbn Bâz'ın yakın talebelerinden biridir. Onun belirttiğine göre İbn Bâz ile kendileri arasında devlete tavır dışında hiçbir görüş ayrılığı yoktur.[182]

Bir başka örnek, Şeyh İbn Bâz'ın, yarım ağız da olsa, 1991'de Irak'a karşı Amerikan askerlerinin Suudi topraklarına çağrılmasını onayan bir fetva vermiş olmasına rağmen, on yıl sonra, ona yakın şeyhlerin çoğunun Taliban'ı desteklemiş olmasıdır. Suudi yetkililer tarafından 1994 ve 1999 yılları arasında hapse atılan Şeyh Salman el-Udeh ve Şeyh Safer vel-Havali, bunlar arasındadır. İbn Bâz, bu şeyhleri, hapse atılmalarına rağmen savunmuştur.[183]

Cihatçı selefiyenin yeni şeklini, "Afgan Arapları" oluşturmuştur.[184] "Afgan Arapları," Sovyet işgaline direnmek amacıyla uluslararası bir kampanya ile Afganistan'a taşınan çoğunluğu Arap olan mücahitler için kullanılan bir tanımlamadır. Yirmi binden fazla olduğu tahmin edilen Afgan Arapları, Sovyet işgaline karşı direnişin başını çekmiştir. Bunlar savaşı yönlendirmekle kalmayıp, Afganistan'da dinsel örflere karşı selefi propaganda da yapmıştır. Bu teşkilatın başında Abdullah Azzam bulunmuştur.* Azzam, Peşaver'de tüm Ortadoğu'dan gelen gönüllüleri Afganistan'a ulaştırma görevi üstlenen "Hizmetler Bürosu"nu kurmuştur. Bu büro, el-Kaide'nin de habercisidir.[185]

Amerikalılar tarafından "cihadın muhafızı" olarak adlandırılan Abdullah Azzam, dünyayı CIA'in korumacılığı altında gezmiş, ABD'de, Suudi Arabistan'da Müslümanları "kutsal savaş"a davet etmiştir. Bir dini görev olarak cihadın üzerinde duran Abdullah Azzam'ın bundan maksadı, Afgan cihadı için asker toplamaktır. O, "Müzakere yok, diyalog yok, konferans yok, yalnızca cihat ve silah var" diyordu.[186]

Azzam'ın "sürekli cihat" fikri, ancak selefilikle temellendirilebilir. Suudi devletinin kurulması da böyle olmuştu. Tam da Amerika'ya yakın bağlara sahip bir devletin tarihindeki uygulama CIA uygulamaları için özellikle çekici bir düşünce sayılabilir.[187]

* Azzam hemen tüm eserlerinde cihadın selefi perspektiften anlamı üzerinde durmuştur. Türkçe'ye de tercüme edilen eserleri hep cihat üzerinedir. Örnek olarak bkz. *Müslüman Halkın Cihadı* (Ravza Yay.), *Cihad Kervanı* (Vural Yay.), *Cihad Ahkamı* (Vural Yay.), *Cihadın Faziletleri* (Ravza Yay.).

Amerika Birleşik Devletleri'nin Afgan cihadını örgütlediği sahnede Vehhabi İslamının seçiminde başka hedefler de vardı. Birinci hedef, dünya çapındaki bir milyar Müslümanı Sovyetler Birliği'ne karşı bir "haçlı seferi" benzeri kampta birleştirmekti. Vehhabilik ve selefilik, İslam dünyasının çeşitli kültürlerine mensup insanlarına "çıplak İslam"ı sunmak suretiyle kültürler üstü bir ideoloji aşılamada büyük katkı sağlayacaktır. Kepel'e göre de Vehhabi bağlamında Afgan mücahitlerin, farklı geleneklerden gelen diğer Müslüman ve Arapların, Mevdudi'nin Cemaati İslami'sinin, Deobandi medresesinin bir araya gelmesi mümkün olmuştur. Zira böylece "yerel saplantılar" aşılarak "Dünya İslamı"na sıçranmıştır.[188]

Ama bunun kadar önemli bir hedef de Afgan cihadını baltalayabilecek kabile sürtüşmelerini ortadan kaldırmaktır. Selefilik ilk dönem İslamına bir çağrı olduğu için kabileler arası bir diyalog imkânı da sunmaktaydı. O güne kadar aşireti için savaşmış bir insanı ancak bu yolla daha üst bir gaye etrafına kilitleyebilirsiniz. Pakistan veya bir Peştun milliyetçiliği, bölgesel bütünlüğü aşındırabilirdi. İşte "sürekli cihat" gayeyi kabile geleneklerı üzerine çıkarmakta ve liderliği kabile reislerine değil dini temsil ettiği iddiasında olan "kabile dışı" kişilere veriyordu. Bu, direnişin en büyük problemi olan kişilerin kabilelerine olan bağlılıklarını hâlâ sürdürüyor olmasını engellemekteydi. Bir kabileye mensup olmak mahalli teşkilat, grup üyeliği ve düşmanlıklara davetiye çıkarma anlamını taşımaktadır. Kısaca cihat, Afgan halkı için "kabileler birliğini" sağlamaktaydı.[189]

Hiç de küçümsenmemesi gereken bir başka hedef de İran devriminin bölgedeki etkisini sınırlamaktır. Bu Amerikan ve Suud stratejisi, Pakistan ve Suud istihbarat örgütleri için Vehhabi doktrini ve Deobandi doktrinini siyasi bir kapı haline getirmiştir.[190]

Gerçekte "radikal İslam" Suud için de bir tehdit oluşturabilirdi, fakat Suud'un hedefi Humeyni tarzı bir popülizme nefes dahi aldırmamak olduğundan bu organizasyonları destekleme yolunu seçmiştir. Fakat Suud bu desteği, sıklıkla Vehhabi tebliğ hareketiyle alakaları bulunan tek tek bireyler vasıtasıyla sağlamıştır. Bu yüzden Afganistan'daki dini intibah hareketleri Vehhabi olarak tanımlanmıştır.[191]

Afganistan'ı Sovyet Rusya'nın Vietnam'ı yapabilmek[192] için gerilla eğitimini İslami öğretilerle bütünleştirmek de gerekiyordu. Bu yüzden Pakistan'daki medreseler siyasi-askeri eğitim okullarına dönüştürülmüştür. Bilhassa "Hint Vehhabiliği" olarak anılan "Deobandi" ekolü burada hâkim rol oynamıştır. Hintli bir gazeteci Londra'da medreselerin müfredatı hakkında şu yorumda bulunmuştu: Hâkim konular İslamın tamamen sosyopolitik bir ideoloji olduğu üzerine endekslenmişti. Bu medreselerde değişik İslam ülkelerinden gelenler de dahil talebelere (askerlere) Afganistan'daki "İslam devrimi"nin diğer İslam ülkelerindeki, özellikle Sovyet Orta Asya'sı ülkelerindeki devrimlere de öncü olacağı telkin edildi.[193]

1986 yılında ABD tarafından "Afgan Cihadı"na yeni bir yön verildi. Buna göre mücahitlere en son savaş teknoloji ürünü Stinger uçaksavar füzelerinin verilmesi kararlaştırıldı.[194] ABD ordusunun "yeşil bereli" komandoları ve Pakistan istihbaratından, sabotajdan Stinger füze kullanımına kadar gayri nizami savaşa dair her türlü eğitimi alan bu insanlar, Sovyetler Birliği'nin çöküşünü farklı yorumlamışlardır. Onlara göre soğuk savaşı kazanan Amerika değil, kendileriydi. Ateizmin ve kâfirlerin başı, milyonlarca Müslümanı ezen ve Afganistan'ı işgal eden Kızıl Ordu, kendileri tarafından bozguna uğratılmıştır. Sovyetleri yenilgiye ve ardından yıkıma sürükleyen, onların Afganistan'daki mücadeleleriydi.[195]

Bu kendine güven duygusuyla "Afgan Arapları," Afgan cihadı sonrasında yeni arayışlara girmişlerdir. Bazıları Mısır, Yemen ve Cezayir'de kendi rejimlerine karşı direncin önderleri olmuş, bazıları da Bosna, Keşmir, Çeçenistan, Somali gibi kriz bölgelerine yönelmişlerdir. Bunlar aynı zamanda Afgan cihadı sırasındaki bağlantıları sayesinde ABD ve Avrupa'ya rahatlıkla girip çıkmışlardır.[196]

Bu durum Cihatçı selefi argümanın enternasyonalleşmesini de beraberinde getirmiştir. Cezayirliler, Iraklılar, Mısırlılar ve Suudiler, Sovyetlere, kuzey ittifakına, Rusya'ya karşı birlikte yaşayıp birlikte dövüşmüşlerdir. Kadrolar birbirlerini şahsen tanımış ve bazılarının arasında akrabalık bağları kurulmuştur.[197] Enternasyonalleşen, Olivier Roy'un ifadesiyle "küreselleşen" İslamcılığın son ürünü, küresel terördür.

Bugün tanık olduğumuz "İslamcı terör" üçlü bir birleşimin sonucu ortaya çıkan bir gelişmedir. İdeolojik unsur, Vehhabilik temelinde Mevdudi ve Kutub'un düşüncelerinin karakteridir. Örgütsel unsur, Afgan Cihadını özel uluslararası bir "haçlı seferi" tarzında düzenleyen ABD'nin doğrudan sonucudur. Siyasi unsur ise, soğuk savaştan sonra ortaya çıkan ve 11 Eylül'den sonra hızlanan İslamın terörle eşitlendirilmesinin bir sonucudur.'[198]

Dinlerde bazen radikal ve tasfiyeci eğilimler kendilerini gösterirler. Fakat terör, dinsel eğilimlerin zorunlu bir sonucu değildir. Gelenek veya dinin şu ya da bu özelliğini kullandığında terör, modern bir siyasi hareket olarak anlaşılmayı gerektirir.'[199]

Bir yorumcu 11 Eylül saldırısı için "İslamcı faşistlerin modernliğe saldırısı" ifadesini kullanmıştır. Aslında radikal İslam, apaçık modernliği ile faşizme benzer. Radikal İslamın habercilerini bu yüzden Avrupa'da eylemle propagandaya girişen devrimci hareketlerde görmek mümkündür. Avrupa devrimci anarşizminin özü şudur: Bazı kimselerin başkalarını yönetmesine izin veren her sistem kaldırılmalıdır.[200]

Bazı araştırmalara göre de bugün bir İslamcı terörden söz ediliyorsa bunun köklerini İslamda değil, soğuk savaş stratejilerinde aramak lazımdır.[201] Örneğin 11 Eylül, soğuk savaşın bitmemiş bir işi olarak anlaşılmalıdır. 11 Eylül şu soruyu akla getirmelidir: Soğuk savaş Amerika tarafından hangi bedel ödenerek kazanılmıştır?[202]

Pervez Hoodbhoy, Afganistan'daki öğrenciler için Nebraska Üniversitesince hazırlanan okul kitaplarından aşağıdaki örnekleri vermektedir. Üçüncü sınıf bir matematik kitabında şöyle bir soru var: Bir grup mücahit, 50 Rus askere saldırıyor. Saldırıda 20 Rus öldürülüyor. Kaçan Rusların sayısı nedir? Dördüncü sınıf için hazırlanmış bir matematik sorusu da şöyledir: Bir Kalaşnikof mermisinin hızı saniyede 800 metredir. Bir Rus, mücahitten 3200 metre uzaklıktaysa ve mücahit, Rus'un başına nişan alıyorsa, merminin Rus'un alnına çarpması için kaç saniyenin geçmesi gerektiğini hesap ediniz. Afgan çocuklara düşmanlarının gözlerini oyması ve bacaklarını kesmeyi öğütleyen ABD destekli okul kitapları, program 1994 yılında sona ermiş olmasına rağmen, hâlâ Afganistan ve Pakistan'da yaygın olarak bulunmaktadır.[203]

Elbette terörü benimseyen radikal İslamın yerel bir ürün olduğu savunulabilir. Fakat bunlardan hiçbiri batı dünyasının ve Amerika'nın "sorunlarından" yalıtılmışlık içinde yetişmemiştir.[204]

Öyleyse herhangi bir cemaatin veya örgütün yalnızca "mezhep" kategorisi ile tanınması doğru değildir. Yapılacak şey, modernliğin yol açtığı hastalıklı durumlarla meseleyi ilgilendirmektir. Oliver Roy, çağdaş selefiliğin, yeni İslami köktenciliğin, küreselleşmenin de bir sonucu olduğunu ifade etmektedir.[205]

Din veya mezhep, zorunlu olarak kötü inancı gerekli kılmaz. Fakat şunu da belirtmemiz gerekir ki din, beşeri durumları meşrulaştıran bir etmen olarak belirdiğinde kötü inancı etkin bir biçimde sürdürmenin güçlü bir aracı da olabilir.[206]

Çalışmamızın bundan sonraki aşaması, ilk selefiye olarak addedilen ehlü'l-hadis veya ashabu'l-hadisle ve bunların geleneksel din görüşüne etkileri ile sınırlı olacaktır. Bize göre bugünün din anlayışında da oldukça etken bir konuma gelen "müteahhirin selefiye"yi anlamak ancak onun ilk tarihsel kökenini ortaya koymakla mümkün olacaktır. Ehlü'l-hadis araştırmaları bu açıdan da önem arz etmektedir. Selefiyeyi sadece ilk isim olarak İbn Teymiye ile irtibatlandırarak izah etmek, İbn Teymiye'yi besleyen Sünni düşüncenin derinliklerinde var olan damarları "gizlemek" anlamına gelecektir.

Birinci Bölüm

EKOLLEŞME ÖNCESİ DÖNEM

Selef Kavramının Sosyopsikolojik Referansları

Selefe kesin bir dille uymayı esas alan anlayışın ilk olarak ne zaman ortaya çıktığını belirlemede bir zorluk bulunmaktadır. Çünkü böyle bir anlayış, bir bakıma, her değişim ve gelişim aşamasında kendini gösteren bir "tavır" mesabesindedir. Bu tavrın belli bir zaman diliminde ortaya çıkmış bir mezhep olarak görülmesi, bu yüzden pek mümkün olamamaktadır. Selefe tabi olma esası en azından, "sürecin genişliği" dikkate alınarak incelenmek durumundadır.

Hz. Osman'ın şahadeti ile birlikte bir kaos ortamı İslam dünyasını çepeçevre kuşatmıştır. Cemel ve Sıffin savaşlarıyla da İslam toplumu, henüz oluşmaya başladığı sıralarda, "dağılma" tehlikesi ile yüz yüze gelmiştir. "Emirsiz bir kara gece" geçirmektense meşruluğu sorgulansa bile bir emire razı olma,[1] Muaviye'nin "Allah'ın kendisi ile fitneyi giderdiği biri" olarak görülmesi[2] veya "Adil sultan zalim sultandan hayırlıdır fakat zalim ve despot bir emir de devam edegelen fitneden hayırlıdır"[3] anlayışının baskın gelmesi Muaviye'ye biati beraberinde getirmiştir. Muaviye'nin de akıllı politikaları sebebiyle bir "barış yılı"na ("cemaat yılı") Müslümanlar kavuşmuştur.[4]

Fakat bu geçici bir durumdur. İhtilafın sosyal zemini potansiyel olarak yok edilememiştir. Bunun yanında Arap evlerine Fars, Romalı, Suriyeli, Mısırlı ve Berberi olmak üzere çeşitli milletlere mensup insanlar girmiştir. Arap evi, Arap evi olmaktan çıkmış, türlü insanlardan karışık bir ev haline gelmiştir. Ama evin sahibi Araptır.[5] Bu yüzden fethedilen bölge insanlarının ve kültürlerinin Arap-İslam toplumuna entegrasyonu, çok daha büyük bir problem olarak görünür hal almıştır. Birbirine hiç benzemeyen yaşayış biçimlerinin temasından doğan çözücü, hatta harap edici tesirlere karşı gelebilmek için, çok kuvvetli sosyal bir disipline ihtiyaç duyulmakta idi.

Öte yandan fethedilen yerlerle birlikte geniş bir coğrafyada Araplar hüküm sürüyordu. Onların yönetmek durumunda oldukları insanlar, en-

telektüel miras bakımından Araplardan çok ileriydiler. Araplar, sade, basit medeniyet ve kültürleriyle, daha kültürlü insanları yönetmek konumunda kalmışlardı. Bu durum, yüksek bir bilgi düzeyini gerekli kılıyordu. Yönetilen insanların sosyal, kültürel ve ekonomik problemleriyle ilgili zorunlu verileri elde etmek, bunlara uygun hukuk normları yapabilmek, fikir düzeyi yüksek kolektif bir çaba istiyordu. Abdulmelik'in saltanatı (h. 65-86) döneminde böyle bir çaba "aşağıdan yukarıya" teşekkül etmiştir.[6] Bu sultan zamanında düşünce hayatında büyük bir gelişme yaşanmıştır. Bu gelişme, Arapların ve Arap olmayanların zihinlerini tahrik etmiştir.[7]

Ama Ömer b. Abdilaziz döneminde (h. 99-101) yavaş yavaş anlaşılmaya başlanmıştır ki gerçekte bu çaba, Arapların iktidarında, İslamın hiç de Arap olmayan bir kültür versiyonuna yol açmaktadır. Araplar adına bu bir zaaftı. Çünkü Arap unsuru memleketler fetheden asıl ve kuvvetli unsur olduğu için hayatın düzenleri onların düşünüşlerine uygun şekle sokulmalıydı.[8] Yani öngörülmesi gereken şey, Müslüman-Arap cemiyeti taslağıydı ve toplumun bu taslağa uygun bir hale getirilmesiydi. İslam, mademki Arap kültüründe doğmuştu, öyleyse bir Arap düşünce disiplinine ihtiyaç vardı. Birliği sağlamanın yolu, Araplaştırma-İslamlaştırma idi.

Selefçi söylemin ilk defa böyle bir standardizasyon hevesiyle başladığını söylemek mümkündür. Bu disiplinin araçlarını sağlamada herhangi bir zorluk çekilmemiştir. Çünkü bu noktada Arapların, belki çöl hayatının bir gereği olarak tarih içerisinde oluşan sosyo-psikolojik tavırları kendiliğinden devreye girmiştir: Ataların sünnetini takip etme.

Çöl hayatında insanın faal olabileceği alan çok dardır. Çöldeki bir yolcu için önceden ataları tarafından tespit edilmiş bir "iz"i, "çiğnenmiş yol"u takip etmek yeterlidir. Eğer yolcu bu izden ayrılırsa, yolunu, hatta hayatını kaybedecektir.[9] Her an zalim bir tabiatın yahut haris rakiplerin tehdidi altında yaşayan insan, ihtiyaç duyduğu himayeyi, sahip olduğu kabilevi tesanütte arayacaktır.[10]

Müşriklik devrinde Araplar, takip edilmesi âdet olan yola, mutat fiil ve hareket tarzına, yani sünnete uymayı bir fazilet olarak addetmişlerdir.[11] Araplara göre örf kabilinden olan, ataları tarafından yapılan her şey doğru ve güzeldir, taklit edilmeye layıktır. Onların müsait olmayan bir çevrede,

dar bir sınır üzerinde bulunuşları, nazik yaşayış dengelerini altüst edecek yenilik ve tecrübeler için kendilerine fazla bir imkân bırakmamıştır. Bu yüzden onlar, bid'at veya yenilikten farklı olan harici formlarla varlığını sürdüren bir değişmezlik fikrine sahip olmuşlardır.[12]

Çöl hayatında en sağlam ve en güvenilir yol, eskilerin gitmiş olduğu bilinen "yol"dur.[13] Sırat-ı müstakim, bu yoldur. Bundan ayrı yollar "bilinmediği" (*ilm*), yani geçmişte atalar tarafından tecrübe edilmediği için tehlikelidir. Çölde tek kural, geleneğe uygun hareket etmektir, aksi takdirde yok olma tehlikesi baş gösterir. "Yürünmüş yol"dan, "çiğnenmiş yol"dan gitmek gerekir. Bu özelliğinden dolayı "geçmişte belirlenen yol," sonsuza dek tekrarlanacak korunaklı biçimini almış bir fenomen olarak görülür. Totemci cemiyetlerin "mana"sı gibi yürünmüş yol, insanlara sari bir değer kazandırır, yaşam biçimlerini, ilahi ve mistik bir yapıya büründürür.

Yürünmüş yol, her şeyin geçmişte olduğu fikrini olgunlaştırmıştır. Cahiliye çağında bir Arap mesela şöyle söylerdi:

> *Bugünün nelerle geleceğini biliyorum* (ilm)
> *Dün de zaten onun hüküm ve kazası altında geçip gitmişti.*[14]

Çöl hayatı Arapların yaşantı tarzını sınırlandırmıştır. Çölde hayat azdır. Çöl, tekrarlanan tek sesli bir musiki sahibidir. Çölde insan eliyle yapılan bir şey yoktur. Orada her şey Tanrının işidir. Bu yüzden Arapların akıllarını ve ruhlarını yalnız iki nesne bağlamıştır ki, biri dinleri diğeri de kabilenin örf ve âdetleridir. Onlar, kabilelerinin örf ve âdetlerini taklide derin bir ihlas ve kuvvetli bir imanla bağlıdırlar.[15] Atalar tarafından çizilen dar daire içinde kalmak, çölün ruhlara yaptığı etkinin bir sonucudur.

Arapların göçebe ve çöl hayatı ile ilgili tecrübeleri, güvenliğin ataların yürünmüş izinden (sünnet) gitmekte yattığının kabulü, değişmezliğin hem bir olgu hem de bir ideal olarak dinsel çerçevede benimsenmesini beraberinde getirmiştir. Watt'ın ifade ettiği gibi, Arabistan iklimi kararsızdı ve çöl hayatında ilerisini kestirmek mümkün olmuyordu; öyle ki göçebe titiz planlar yapmakla facialardan kaçınamazdı, tersine kaderin kendisi için belirlediği her ne olursa ona kendisini alıştırmalıydı. Bu du-

rum, "yürünmüş yol"u izlemeyi en sağlam seçenek yapmıştır. Yeni olan herhangi bir şey, kuşkulanmaya açıktı. Eğer bir kimse çöl seyahatlerinde daha önce "gidilmiş yoldan" gidecek olursa yolunu kaybetme ihtimali çok azdır. İşte değişmezliği esas alan dini yaklaşımlarda bu durumun katkısı söz konusu olabilir.[16]

Öte yandan Hz. Muhammed'in dini, "cemaatten" ayrı bağımsız bir kudret ve kabile üstü bir nizam olarak sunma gayretlerine rağmen, Araplarda din cemaatle özdeşleştirilmiş, topluluktan ayrı bir mahiyette tasavvur edilememiştir. Böyle bir gelenek kabile yapısıyla dinin özdeşleşmesini beraberinde getirmiştir. Bilindiği gibi aile, kabile veya bir halk kitlesinin, bir inanç grubu olarak işlev gördüğü yerde, doğal ve dini düzenlemeler birbirinin aynı olur. Dini kurallar, cemaat yapısı, mevcut normlar, disiplin sorunları, parçaların bütüne ilgisine bakılarak belirlenir.[17]

Dinin bir kaynağı olarak "selef" fikrini doğuranın, bu türden bir çöl-Arap tutuculuğu olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. İslam, Arap zümresi arasında hâkimiyet tesis edince, bu eski "gerilemeci zihniyet" kendini göstermiştir. Kendine herhangi bir noksanlığın arız olmadığı, eskiler tarafından tayin edilen yolda devam etme, selef fikrinin sosyal tarih perspektifini oluşturmuştur. Böylece insanlar, mükemmel bildikleri yola eksiklik ve zarar getirecek etkenleri bilmeye ehemmiyet göstermişler, bunların girmesi muhtemel gedikleri tıkamaya gayret etmişlerdir.

Abdullah İbn Ömer'den nakledilen bir hadiste bu "taassup"un düşünce planına nasıl yansıdığı görülebilmektedir. Bu hadiste "ilim," yani "kesin olarak bilme," üç kategoride ele alınmaktadır: "Konuşan kitap," yerleşmiş sünnet (*sünnetün maziyetün*) ve "bilmiyorum" demek.[18] İlmin, "konuşan kitap" olarak nitelendirilen Kuran'ın yanında, geleneğe ve "bilmemeye" indirgenmesi, yolu bozabilecek gedikleri kapamaya yöneliktir. Çünkü "*sünnetün kaimetün*" veya "*sünnetün maziyetün*" ifadesi, öteden beri kabul edilegelen hüküm, kendisine göre uygulama yapılmış sünnet anlamına gelmektedir.[19] Böyle bir tutuculuğun, cemiyetin mahiyetinin değişmeye, gayri Arap unsurların kültürel özelliklerinin yavaş yavaş hissedilmeye başladığı bir zaman kesitinde belirmesi de elbette tesadüf değildir.

Öncelikle belirtmek gerekir ki selef fikri, toplumsal buhranların yaşandığı dönemlerde insanların ara sıra başvurmak zorunda kaldıkları, geçmişin derinliklerini ifade eden "mazi" fikriyle bire bir örtüşmemektedir. Başka bir ifade ile, selefe tabi olma, bir "tarihe eğilme" mesabesinde görülemez. Zira henüz oluşmuş bir tarih ve buna bağlı olarak bir tarih bilinci yoktur. Bu yüzden "selef"ten kasıt, bu tavrın oluşmaya başladığı ilk dönemde yakın geçmişi temsil eden birkaç kuşak olmalıdır.

Haddizatında Araplar, yüzyıllarla düşünmekten çok, kuşaklara dayalı düşünmekteydiler. Yüzyıllar kavrayışlarının ötesindeydi. Uzun ve derinlikli bir bakış açısına sahip değillerdi, çünkü kabilelerin çoğu, bir iki kuşak hayatta kalabiliyordu. Kitab-ı Mukaddes'te anlatıldığı şekilde sürüp giden bir tarihi süreç kavramı yoktu.[20] Bu yüzden "selef" denilince anlaşılan, yakın geçmişte kendini kanıtlamış şahıs veya şahıslar, en fazla geçmişi temsil eden birkaç nesil olmuştur.

Bir rivayete göre Hz. Ömer'in, yerine birini vasiyet etmesi istendiğinde, "Vasiyet edersem bu hareketimle 'seleflerime' muhalefet etmiş olmayacağım. Çünkü benden önce daha hayırlı olan zat (Hz. Ebu Bekir), vasiyet etmiştir. Vasiyet etmesem de 'seleflerimin' fikir ve hareketlerine aykırı harekette bulunmuş olmayacağım. Çünkü benden daha hayırlı olan (Hz. Peygamber), halifeliği kimseye vasiyet etmedi" demesi,[21] Hz. Ömer'in daha öncesini meşru addetmemesi durumunu dikkate almak şartıyla, selefin yakın geçmişteki bazı "ulular" olarak anlaşılmasının güzel bir örneğini teşkil etmektedir.

Hz. Ömer'in tayin ettiği "şûra"da da Hz. Osman'ın halife olarak benimsenmesinde, onun, seleflerinin yolunu, yani Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'in yolunu, âdet ve gidişatlarını (*sîre*) takip etme şartına kesin olarak riayet edeceğini deklare etmesinin etkili olduğu ifade edilmiştir.[22] Bunun gibi, Muaviye'nin de veliaht tayininde bulunurken, "Bu Ebu Bekir ile Ömer'in sünnetidir, onların koyduğu bir âdettir" dediği[23] beyan edilmiştir. Bu örnekler de selefin sınırlı bir anlamının olduğunu, genel anlamda mazi veya tarih fikriyle örtüşmediğini göstermektedir.*

* Burada İslamın henüz bir tarihe sahip olmadığı da dikkate alınmalıdır.

Cemaatin Mahiyetinin "Bozulması"nı Önleme Girişimi

Selef fikrinin, Ömer b. Abdilaziz zamanında dinsel bir içerik kazandığı söylenebilir. Onun "geçen zamanın sünnetleri"ne büyük bir alaka duyduğu ifade edilmiştir. Kendisi örneğin Zübeyr b. Avvam hakkında şöyle demiştir: "Geçmiş sünnetleri ondan daha iyi bilen adam bulunmaz."[24]

Ömer b. Abdilaziz, "değişik yollar"ın çıktığını görünce, "müminlerin yolunun" tespit edilmesini gerekli görmüştür. Abdurrahman b. Mehdi'nin Malik b. Enes'ten rivayetine göre o bir seferinde şöyle demiştir: "Rasulullah ve ondan sonra gelen 'Vülat-ı emr', sünnet koymuştur (*senne sünenen*). Onlara uymak, Allah'ın kitabını tasdik etmek ve Allah'a itaati tamamlamaktır. Kim bu sünnetlerle amel ederse hidayete erer. İşlerini bu sünnetlerden yola çıkarak yapanlar, başarıya ulaşırlar. Kim de bunlara muhalefet ederse, müminlerin yolundan başka bir yola uymuş olur."[25]

"Sünnete uymak," selefe uymanın dini bir versiyonu olarak işlev görmüştür. Burada söz konusu olan, bir nevi tutuculuktur. Zira sünnet, bid'at karşısında temellendirilmiştir.[26] Ahmet b. Hanbel'in kaydına göre, Ömer b. Abdilaziz, valilerine şöyle bir emir vermiştir: "Rasulullah'ın sünnetine uyun. O'nun sünnetinin cari olduğu yerde 'yeni şeyler' icat edenlerin bu icatlarını terk edin.* O'nun bıraktığı bakiye yeterlidir. İnsanların 'ihdas' ettiği hiçbir 'bid'at' yoktur ki sünnette ona muhalif bir şey bulunmasın. Sünnet koyan (sağlam ve güvenilir yolu tespit eden), ayak sürçmelerini ve o yolun dışına taşan adımları da bilir. Eskiler, bir yolda sabit dururlar, fakat etrafı, kontrolcü bir gözle tetkik ederlerdi. Onlar, derinliğine araştırma yapmayı uygun görmezlerdi."[27] Halifeye göre "müptedi değil müttebi" (yenilikçi değil eskilerin yolunu izleyici) olmak asıldır. Bu yüzden onun valilerine gönderdiği emirnamelerde "*ihya-i sünne ve itfai bid'a*" (sünneti diriltme, yeniliği ortadan kaldırma) söz konusu edilmiştir.[28]

* Bir hadiste de yeni olduğu için yadırganan şey manasına "hades," "sünnete dayanmayan bid'at" olarak tarif edilmiştir. Bkz. Ebu Davud Süleyman b. el-Eşas es-Sicistâni, *el-Merâsîl*, tahkik ve ta'lik: Şuayb el-Arnavud, Müessesetu'r Risale, Beyrut 1988, Babun fi'l-Bida' 113, s. 360.

Ömer b. Abdilaziz'in bu çabası, "bid'atler" ve onların cemiyetin mahiyetini "bozuyor" olması karşısında, seleflerin görüş ve düşüncelerini toplamaya ve muhafaza etmeye meyilli "alimler"i cesaretlendirmiştir.

Bu alimlerden en çok dikkat çekeni, İbn Şihab ez-Zühri'dir (ö. 124 h.). Başta Hz. Peygamber olmak üzere geçmiş ulular'ın görüşlerini tayin ve tespit etmede en yoğun faaliyet ilk defa onun tarafından gerçekleştirilmiştir. O, hadis tedvin eden ilk kişidir.[29] Darimi'de geçen bir rivayete bakılırsa Zühri'yi bu faaliyete iten ana saik, bizzat kendi ifadesi ile, "ilmi ayakta tutmak"tır. Ona göre sünnete sarılmak, yegâne kurtuluş vesilesidir. Ama "ilm"in bir özelliği vardır, o da süratle yok olabilmesidir. Halbuki din ve dünyanın sebat üzere devamı için "ilm"in ayakta tutulması gerekir. "İlim" yok olursa, din de dünya da yok olur.[30]

Bu rivayette "sünnete tabi olma" ile "ilmi muhafaza" aynı anlamda kullanılmıştır. Demek ki "ilim," seleflerin geçmişte ortaya koymuş oldukları belli sabiteler anlamına gelmektedir. Bu yüzden olacak, rivayette, din ve dünyanın ayakta kalması, bu sabitelerin, yani ilmin muhafazasına bağlanmıştır. Gerçekte tutucu bakış açısına göre geçmişte belirlenmiş yol, dünyanın nizamını sağlayan şeydir. "Alim"in görevi, dünyanın yıkımlı çehresini giderecek değişmezleri tespittir. Hadis rivayeti bu gayeye matuf olduğu için bununla uğraşanlara "alim" denmiştir. İbn Münkedir (ö. 130 h.), "Biz şiir nakledene *raviye*, hadis rivayet edene de *alim* diyorduk" demektedir.[31]

Fazlur Rahman'ın "hadis şampiyonu" olarak nitelendirdiği Şafi'i'nin[32] *er-Risale* adlı eserinde yer alan ve esere, hadise, sünnete uymanın önemini belirten rivayetlerin zincirleri yönünden incelenmesi, Zühri'nin öncülüğünü ortaya koymaktadır. Söz konusu rivayetlerin zincirinde çoğunlukla Zühri bulunmaktadır. Şafi'i bu eserinde en çok Malik b. Enes ve Süfyan b. Uyeyne'den rivayette bulunmaktadır. Bunlar da hadislerin bir çoğunu Zühri'den nakletmişlerdir.[33]

Zühri'nin "hadis" veya "sünnet" adı altında geçmiş ulular'ın, yani selefin öğreti ve düsturlarını, hayat nizamının dayanak noktası yapma gayesini güttüğü görülmektedir. Başka bir ifade ile hadis faaliyetinin maksadının, Hz. Peygamber'in sözlerini objektif kriterlere göre tespit etmekten daha çok, belli kalıpları olan bir dünya görüşü ve yaşama planı formüle et-

mek olduğu söylenebilir. Bu yüzdendir ki Zühri, sahabe görüşlerini veya sözlerini de sünnet olarak değerlendirmiştir. Ahmet b. Hanbel'in Abdurrazık vasıtasıyla Ma'mer'den yaptığı bir rivayette, arkadaşı Salih b. Keysan'a Zühri şöyle demiştir: "Nebinin ashabından gelenleri de yaz." Buna Salih b. Keysan, "Ama onlar sünnet değiller ki!" diye itiraz edince Zühri sözlerini şu şekilde noktalamıştır: "Hayır, onlar da sünnettir."[34]

Zühri, gayesini gerçekleştirmede o kadar kararlıdır ki, bazı rivayetlerde onun, başkalarının derlediği nakillerin kendi adına aktarılmasına hiç düşünmeden onay verdiği belirtilmektedir. Abdullah İbnu'l-Mübarek'ten aktarıldığına göre Ma'mer bir gün Zühri'ye bir kitap göstermiş (*arz*) ve "Onu senden rivayet edeyim mi?" demiştir. Bunun üzerine o: "Onu sana benden başka kim rivayet etti ki?" diye cevap vermiştir.[35] Goldziher'in tespitine göre, Zühri'ye elinde bir kitapla gelen Emevi iktidarının üyelerinden İbrahim b. el-Velid'dir. Bu kişi Zühri'ye kitapta bulunan beyanları onun adına hadis olarak rivayet ettiğini söylemiştir. Zühri'nin buna verdiği cevap, "Benden başka kim sana bu hadisleri rivayet edebilir ki?" olmuştur.[36]

İbrahim ismi, meseleyi bir başka boyuttan incelemeyi gerekli kılmaktadır. O da hadis rivayeti veya bir bütün olarak sünnet belirleme ile Emevi iktidarı arasındaki ilişkidir. Zühri'nin iktidar ile yakın bir teması olduğu kaynaklardan anlaşılmaktadır. Babası, İbn Zübeyr ile birlikte hareket etmiş olmasına rağmen Zühri, Emevi sultanlarının yanında yer almıştır. Önce Abdulmelik b. Mervan'ın sonra da Hişam b. Abdilmelik'in bir nevi danışmanı olmuştur. Yezid b. Abdilmelik ise onu kadı tayin etmiştir.[37]

Zühri, hadislerin tespiti ve yazılması meselesinde de iktidarla birlikte hareket etmiştir. Hişam b. Abdilmelik'in iki kâtip tutup Zühri'nin yanına verdiği, bunların tam bir sene Zühri'den hadis yazdıkları, rivayetlerde aktarılmıştır.[38]

Zühri, sultanlarla "ihtilat" derecesinde bir ilişki içerisindedir. Bu yüzden yakın çevresi tarafından kınanmıştır. Onun bu tutumu tepkilere neden olmuştur. Sözgelimi bir dostu ona şöyle yazmıştır: "Ey Bekir'in babası! Bilmiş ol ki, batılı terk etmeyip hakkı yerine getirmeyen bir zalime yaklaşmanla işlemiş olduğun cinayetin ve yüklendiğin mesuliyetin en hafifi, o zalimi yalnızlıktan kurtarıp ona azgınlığın yollarını kolaylaştırmış ol-

mandır. ... Seni, 'Sonra arkalarından öyle kötü bir nesil geldi ki namazı bıraktılar, şehvetlerine uydular' (Meryem, 19/59) kınamasına girmekten ne kurtarabilir?"[39]

Hadis tedvinin iktidarla ilgisi garipsenecek bir şey değildir. Zira bu işin asıl maksadı, istikrar ve belli disiplinler çerçevesinde toplumu tutabilmektir. Diğer taraftan eğer maksat, belli örfleri muhafaza ederek toplum için bir disiplin oluşturmak ise, burada iktidarın şu veya bu şekilde işe karışması kaçınılmaz bir durumdur. Çünkü son tahlilde bu iş, siyasi bir hüviyet taşımaktadır.

Haddizatında değişik iktidar türleriyle "bilgi" arasında bir ilişki bulunduğu söylenebilir. "Yüceltilen bilgi" aslında iktidarın bir parçasını temsil etmektedir. Bilgi, iktidarın kendini gerçekleştirmesinin bir aracıdır. Böylece toplumsal düzen, sosyal ilişkilerde iktidarın yandaşı olacaktır. "Bilgi" sayesinde "iktidarın her yerdeliği" gerçekleşmiş olacaktır.[40]

Bunun için, rivayetlerin de büyük ölçüde ortaya koyduğu gibi, sadece Zührî'nin değil, hemen hemen tüm önde gelen hadisçilerin iktidara yakın oldukları görülmüştür. Hatta rivayetlere bakılırsa, hadis rivayetinin kendilerine dayandırıldığı "muksirun" sahabe için de durum aynıdır. Örneğin Ebu Hureyre'nin, Abdullah b. Ömer'in, Abdullah b. Abbas'ın, Enes b. Malik'in, Mervan ve Yezid b. Abdilmelik gibi hükümdarlardan "*idrârâ*" aldıkları kaydedilmiş, İbn Ömer ve İbn Abbas'ın Haccac'tan bile para aldıkları belirtilmiştir. Ebu Hureyre'nin Muaviye'den aldığı atiye gecikince ona "Niçin geciktirdin?" diye serzenişte bulunduğu beyan edilmiştir.[41]

Zuheyr b. Harb'in (ö. 234 h.) kitabında yer alan bir rivayette belirtildiğine göre gecelerden bir gece, Ebu Hureyre'nin insanların arasından ayağa kalkıp sabaha kadar Rasulullah'tan hadis naklettiği yer, Muaviye'nin çadırıdır.[42]

Bütün bunlar, garipsenmemesi gereken şeyler olmasına rağmen, selefe tabi olmanın bir uzantısı olarak beliren hadis faaliyetinin sosyal ve siyasal perspektife dayandığını göstermeleri açısından önemlidir.

Ömer b. Abdilaziz'e götürülen bir rivayetten hadis faaliyetinin nasıl bir kaygıdan ortaya çıktığını anlamamız mümkündür: "İlmin sahası dışında faaliyet gösteren, ıslahtan daha çok fesada yol açar."[43]

İbn Şihab ez-Zühri'den aktarılan bir rivayette de Abdulmelik b. Mervan'ın bir bayram günü hutbe okuyarak şöyle söylediği belirtilmiştir: "İlim çok çabuk kaybolur. Bu yüzden kimin yanında ilim varsa onu hemen yaysın."[44] Bu konuda bir başka rivayette ise şunlar bulunmaktadır: "Fitne olacak... Öyle ki kişi mümin olarak sabaha kavuştuğu halde akşam kâfir olacak. Bu durumdan ancak 'ilm'le kurtulmak mümkündür."[45]

İlmi yaymanın anlamı, süreklilik arz eden normatif davranış kalıplarının toplum katında yerleşmesini arzulamaktır. Ortaklaşa benimsenen ve önceden çiğnenmiş bir yolun, yeni durumlara hâkim olmasını istemektir. Aynı zamanda bu, yerleşik bir hayatın ihtiyacı olan standardizasyonun, var olan veya var olduğu iddia edilen, yoksa da oluşturulan "geleneksel biçimlere" sığdırılması çabasıdır.

Hadisi de içine alan "eser" bu noktada önemli bir referans kaynağı olmuştur. Zira onunla örf, dini bir kimlik kazanmaktadır. Bunun için olacak hadis neşri bir din olarak görülmüş ve yaygınlaşması teşvik edilmiştir. Hadis bilenlerin bunu başkalarına iletmesi, bir görev olarak telakki edilmiştir. Hz. Peygamber ve ashabından aktarılan çeşitli rivayetlerle neşir işine meşruiyet sağlanmıştır.

Bu rivayetlerin birinde Hz. Peygamber'in "İlim öğrendiği halde onu başkasına rivayet etmeyen, mal biriktirip de ondan infakta bulunmayan kişi gibidir" dediği aktarılmaktadır. Hz. Peygamber'den yapılan bir rivayet de şöyledir: "Kim öğretilecek bir ilmi öğretmeyip gizlerse, kıyamet gününde ateşten bir parça ile ağzı gemlenir." İbn Abbas'ın Hz. Peygamber'den aktardığına göre de "Kim ilimden bir bab talim ederse, bununla amel etsin etmesin, bin rekat namaz kılmaktan daha hayırlı bir iş yapmış olur."[46]

Hadis neşri daha ötede "Allah, kitap verilenlerden, 'onu insanlara açıklayacaksınız gizlemeyeceksiniz' diye ahit almıştı. Onlar ise onu arkalarına atıp az bir değere değiştiler. Alışverişleri ne kötüdür" (Al-i İmran, 3/187) ayetinin bir gereği addedilmiştir.

Enes b. Malik'ten yapılan bir rivayette de "alimler"e peygamberimsi bir görev yüklendiği belirtilmektedir: "Enbiyalar, dini tebliğ etmeleri hususunda nasıl kıyamet günü sorgu suale tabi tutulacaklarsa, alimler de, ilmin yayılıp yayılmaması hususunda hesaba çekileceklerdir."[47]

Bir rivayette belirtilmektedir ki ilmin evveli susmak, ikinci safhası dinlemek, üçüncü safhası hıfz, sonrası amel ve nihayeti neşirdir.[48]

Diğer bir rivayette, ilmin, insanların daha sonra karşılaşabileceklere problemler için de bir otorite olduğu belirtilmekte, böylece onun önemi ortaya konmaktadır: "İlim edininiz. Zira ona ne zaman ihtiyaç duyulacağı belli olmaz."[49]

"Eser" anlamında "ilm"in bu sosyopolitik önemi, tutucu çevrelerle iktidarın, Araplar için henüz yeni bir olgu olan hadis yazımını kabul etmesini beraberinde getirmiştir.

Gerçekte hadislerin yazılması konusunda belli bir tereddüt yaşanmıştır. Önceleri bu "yeni" olgu kabul edilmek istenmemiştir. Çünkü yazı, hüner ve sanat alanına girmektedir. Araplar bunları, kendileri gibi "üstün" olmayan diğer halkların uğraşısı olarak kabul etmekteydiler. Ama İbn Haldun'un da ifade ettiği gibi, yerleşik hayat, hükümet ve memurlarla temasın yoğunluğu gibi unsurlar, yazıyı Arapların gündemine sokmuştur.[50]

Başlangıçta hadis yazımının kerih görüldüğünü ortaya koyan birçok rivayet kitaplarımızda geçmektedir. Bu rivayetlerde gerek Hz. Peygamber'e gerekse sahabe ve tabiinin ileri gelenlerine atıfta bulunmak suretiyle hadis kitabeti kınanmaktadır. Bunlardan bazıları şunlardır:

Ata b. Yesar'ın Ebu Said el-Hudri'den aktardığına göre Hz. Peygamber, "Kim benden bir şey yazdıysa onu derhal imha etsin" demiştir.[51]

Ebu Said el-Hudri'ye bir seferinde, "Gerçekte pek mühim ve ilgi çekici hadisler naklediyorsun. Biz bunları unutmaktan korkuyoruz. Acaba yazsak mı diye düşünüyoruz" denmiş, o şöyle cevap vermiştir: "Asla yazdırmayacağız! Asla Kuran haline getirmeyeceğiz! Bizim ezberlediğimiz gibi siz de yalnızca ezberleyeceksiniz."[52]

Evzai'nin (ö. 157 h.) Ebu Kesir'den rivayetine göre o, Ebu Hureyre'yi "Ne yazarız, ne de yazdırırız" derken işitmiştir.[53] Yine Evzai'nin Ebu Kesir el-Guberi'den nakline göre Ebu Hureyre, "Ebu Hureyre hadisten ne bir şeyi gizlemiştir, ne de bir şeyi yazmıştır" demiştir.[54] Kasım b. Muhammed'ten aktarıldığına göre de "Ömer b. el-Hattab zamanında hadisler çoğalınca halife yazılı hadislerin kendisine getirilmesini emretmiş ve onları yaktırmıştır."[55]

Rivayetlere göre İbn Abbas "Biz hadisi yazmıyor ve yazdırmıyorduk," Hz. Ömer "Yanında hadis kitabeti olan onu ortadan kaldırsın," İbn Ömer ise "Sizden öncekiler, yazmalarından dolayı sapıttılar" demiştir.[56]

Süfyan b. Uyeyne'nin İbrahim b. Meysere'den tahdisine göre Tavus şöyle demiştir: "İbn Abbas yazılı olarak bir soru yönelten olduğunda soruyu getirene şöyle derdi: 'Git dostuna haber ver; meselenin halli şöyle şöyledir. Biz, Kuran ve resail dışında hiçbir şeyi kâğıt üzerine tespit etmiyoruz.'"[57]

Hadis neşrinin ilk öncülerinden de kitabeti uygun görmeyen görüşler nakledilmiştir. Bu nakillerde mesele, Zühri'nin, Katade'nin (ö. 118 h.), A'meş'in hadis yazımını reddettikleri görülmektedir.[58]

Hadisleri yazı ile tespitte böyle bir tereddüdün birtakım sebepleri olmalıdır. İbn Abdilberr, bu konuda üç sebep zikretmektedir: Birincisi, Arapların hıfz geleneği karşısında yazının garip karşılanması; ikincisi, Kuran yanında başka kitapların varlığının kaygı verici bir durum olarak nitelenmesi; üçüncüsü de yazının bir Yahudi âdeti olarak görülmesi ve Yahudilerin dinlerini yazı ile bozduklarına dair bir inancın bulunmasıdır.[59]

Ama bir bütün olarak kimlik belirten, geçmişte beliren hakikat anlamındaki geleneği muhafaza etme, hıfz âdetini ihmal etmeyi ve Yahudi âdeti olarak görülen bir unsuru benimsemeyi beraberinde getirmiştir. Artık bu safhadan sonra Hz. Peygamber'e, sahabeye, tabiinin ileri gelenlerine atfen yazıyı olumlayan rivayetler devreye girmiştir.

İlmin yazılması gerektiğini ifade eden rivayetlerden en önemlisi şudur: Abdullah İbn Amr, ashap tarafından, Rasulullah'ın sözlerini yazdığından dolayı kınanıyormuş. Ona, "Rasulullah kızgınlık halinde de hoşnutluk halinde de konuşur, niye her işittiğini yazıyorsun?" deniyormuş. Bunun üzerine o, konuyu Rasulullah'a açmış. Rasulullah, parmağı ile ağzını göstererek, "Yaz! Zira canımın elinde olduğu Allah'a yemin olsun ki buradan başkası değil, ancak hak çıkar" demiştir.[60]

Bir başka rivayette de Abdullah İbn Amr'ın, söylediklerini yazmak için Rasulullah'tan izin istediği, bu izni aldıktan sonra yazmaya başladığı

bildirilmektedir.[61] Ayrıca Abdullah b. Abbas'ın Rasulullah'ın fiillerinden işittiklerini yazdığı levhalara sahip olduğu belirtilmektedir.[62]

Yazıyı dini bir meşruiyete oturtmak için İbn Şihab ez-Zühri, Rasulullah'ın sadakalar konusunu işleyen bir kitabı olduğunu iddia etmiştir. Ona göre bunun bir nüshası, Hz. Ömer'in çocuklarında bulunmakta idi. Yine iddiaya göre Rasulullah, Yemen ahalisi için de feraiz, sünen ve diyetler konusunu ele alan bir kitap yazmış ve bunu, Amr b. Hazm'la Yemen'e göndermiştir.

Bazı rivayetlerde de Hz. Ebu Bekir'in sadakalar konusunda Rasulullah'tan naklen bir kitap yazdığı bildirilmiştir. Yine rivayetlere göre Hz. Ali, Hz. Peygamber'den öğrendiği bir "sahife"ye sahiptir. Süfyan es-Sevri'den (ö. 161 h.) aktarıldığına göre Muhammed b. Hanefiyye, bu "sahife" hakkında şöyle bilgi vermiştir: "Bir gün babamın yanına Osman'ın vergi tahsildarları geldi. Şikâyette bulundular. Bunun üzerine babam bana, 'Üzerinde Rasulullah'ın sünneti olan şu sahifeyi al, Osman'a götür' dedi. Ben de götürdüm. Osman, 'Bizim buna ihtiyacımız yoktur' dedi. Durumu babama bildirdim, bana, 'Sahifeyi eski yerine koy' dedi."[63]

Bunlardan başka Abdullah İbn Amr, İbn Ömer, İbn Abbas, Enes b. Malik ve Hz. Ömer'den, "İlmi takyit ediniz," "İlmi yazı ile kayıt altına alınız" gibi ifadeler aktarılmıştır. Aynı zamanda Ebu Hureyre'nin rivayet ettiği hadisleri yazı ile kayıt altına da aldığı belirtilmiştir. Bu arada ilk hadisçiler, Zühri, A'meş, Şa'bi ve benzerleri, hadislerin yazılmasını öngören isimler olarak takdim edilmişlerdir. Örneğin Şa'bi'nin, "Bir şey işittiğinizde, işitir işitmez, bir duvar üzerine de olsa hemen yazınız" dediği kaydedilmiştir. Süfyan es-Sevri'nin hadis yazımını "din edinme" olarak addetmesi de bu noktada ilgi çekici bir fikir olarak karşımıza çıkmaktadır.[64]

Yukarıda verilen, hadis yazımını uygun görmeyen ve gören rivayetlerin zincirlerinde yer alan isimlerin incelenmesi, hadis kitabetine taraftar olan veya olmayan iki farklı grubun bulunmadığını ortaya koyacaktır. Çünkü her iki tür rivayetlerde yer alan isimler, hemen hemen aynı isimlerdir. Bir tarafta Hz. Peygamber, Hz. Ömer, Ebu Hureyre, İbn Ömer, İbn Abbas, Zühri ve benzeri isimler yer almakta, ama diğer tarafta da aynı isimler bulunmaktadır. Öyleyse bu, şu anlama gelir demek

mümkündür: Hadis kitabeti önceleri tereddütle karşılanmış, ama daha sonra belli durumlar, bu işin bir gereklilik olarak kabul edilmesini sağlamıştır.*

Böyle bir tereddüdün yok edilmesinde, iktidarın da büyük rolü olmuştur. Ahmet b. Hanbel'in Süfyan'dan yaptığı rivayete göre (İbn Sa'd Abdurrezzak'tan aktarmıştır), hadis yazma işinin odağında yer alan Zühri şöyle demiştir: "Biz eskiden hadis kitabetini hoş görmezdik. Ne zaman ki şu emirler bizi yazma işine zorladılar, işte o zaman biz de bunu uygun gördük ve bundan sonra kimseyi hadis kitabetinden men etmedik."[65]

Hadislerin tespiti, değişmemesi istenen bildik dünyanın muhafazası için iş yapacak olan "eser"in hayati öneminin sonucudur. Burada insan ferdi ve bütün olarak toplum için amelin tek bir hüküm standardı vardır, o da "geçmiş"tir, geçmişte ortaya konmuş "âsar"dır. Bu durumda "âsar"dan uzaklaşmak, dünyanın yıkımlı çehresi ile yüz yüze gelmek olarak görülecektir. Şa'bi, bu hususu veciz bir şekilde dile getirmektedir: "Âsarı terk ettiğinizde ve mukayese etmeye daldığınızda (yani akılla ölçmeye çalıştığınızda) helak olursunuz." İbn Avn'dan aktarıldığına göre de İbn Sîrin (ö. 110 h.): "Esere dayanıldığı müddetçe doğru yoldan sapılmaz" demektedir. Süfyan es-Sevri'ye göre ise âsar, dindir.[66]

Âsara tabi olma, yürünmüş yolda yürümedir. Hasan Basri'ye nispet edilen bir rivayette şöyle denmektedir: "Muhacirlerin üstünlüklerini biliniz ve bu yüzden onların eserlerine tabi olunuz. Dinde yeni şeyler ortaya atanlardan uzaklaşınız. Çünkü işlerin en şerlisi muhdes olandır."[67]

Bu rivayette "muhacir" kelimesi büyük bir ihtimalle lügat anlamında kullanılmıştır. Muhacir, hicret eden, bir yerden bir yere giderken yol ve iz belirleyen "selef"tir. Öyleyse muhacire uymak, geçmişte, gidilecek güvenli yolu tespit eden ulu'ların izine uymaktır. Çünkü yeni yollar icat etmek tehlikelidir. Huzeyfe el-Yemani'den yapılan bir rivayete göre o şöyle demiş-

* Goldziher'e göre hadisleri yazmayı men eden rivayetleri, ehl-i rey icat etmiştir. Böylece hadislerin gayri sahih olduğunu ve bertaraf edilmesi lazım geldiğini savunmuştur. Öte yandan bu gayret, ehlü'l-hadisin menfaatlerine aykırı olduğundan onlar da hadislerin yazılmasını teşvik eden hadisler uydurarak, onların sıhhatini ispata çalışmışlardır. Bkz. Goldziher, *Muhammedanische Studien*, Hildesheim 1961, c. II, s. 194.

tir: "Sizden öncekilerin yolunu tutunuz. Bu yolun sağından solundan bir sapma gösterirseniz açık bir sapkınlığa düşersiniz."[68]

Bu yüzden "âsar," "muhdes" olanın karşısında bir hayat nizamı olarak görülmüş, "ilm," "rey" karşısında temellendirilmiştir. Çünkü ilm, değişmeyeni ifade etmektedir, reyin ise en önemli özelliği değişkenliktir. Şa'bi bunu çok güzel özetlemiştir: "Esere uymak lazım. Çünkü reye uyulursa, bu, bir zaman sonra değişecektir. Halbuki değişmeyene tabi olmak esastır."[69]

Başka bir ifade ile, âsarın, muhdes olanın karşısında temellendirilmesi, ilmin, rey ve görüşe alternatif bir model olarak takdim edilmesi, tesadüfen olmamıştır. Bu, değişmeyen, durağan dünyanın kabulünün bir gereğidir. Bunun için "bildik şey"e tabi olma asıl olacaktır. Ensar'dan bir zata dayandırılan rivayette de ifade edildiği gibi, "Bugün bilinen yarın inkâr edilmemeli, yarın inkâr edilecek olan bugün benimsenmemelidir. Bunun için de dinde çeşitlilikten sakınılmalıdır."[70]

Bu anlayışın bir gereği olarak denilmiştir ki, insanlar, ya alim, yani öncekilerin sünnetini öğretenler ya da geçmişte belirlenen yolu öğrenenler olmalıdırlar. Bunun ötesinde hiçbir hayır yoktur. Alim ve ilim talim edenlerin dışındaki insanlar, hüsrana uğrayacaklardır.[71] Nitekim Hz. Peygamber'in şöyle dediği belirtilmiştir: "İnsanlar ya öğretici (*âlim*) ya da öğrenendir (*müteallim*). Bunların dışındakiler '*hemec*'dir (koyun sürüsü, ahmak kişiler, anarşik toplum)."[72] Sahabeden birinin bu anlayışı şu şekilde ifadelendirdiği beyan edilmiştir: "Sonra gelen öğreninceye veya öncekiler eliyle öğretilinceye kadar, öncekiler baki kalabilirse, insanlar hayır içinde kalmaya devam ederler. Şayet sonrakilerin öğrenmesi veya öğretilmelerinden evvel, öncekiler helak olursa, insanlar da helak olur."[73] İbn Mes'ud'un idealize ettiği insan tipinin şu olduğu söylenir: "Gök ehlinin tanıdığı insan, yani kalben yeni ve değişken olabilir, fakat her halükârda eski elbiseli kişi."[74]

Muhdes olana ve dolayısıyla rey ve görüş cinsinden olana tabi olma, âsarın güven verici sığınağından çıkmak, düzeni kaybetmek demektir. Bu ise hayat tarzının köklü bir bozulmasına delalet etmektedir. Bunu önlemek, Evzai'nin de belirttiği gibi, selefin bıraktıklarına tabi olmak, insanların reylerini terk etmekle mümkündür.[75]

Eser üzere olmak, istikamet üzere olmaktır. Burada "atik" yegâne belirleyici olandır. Ona yapışılmalı ve "yeni" terk edilmelidir. Yeni olan bir şey görüldüğünde yapılacak iş, ilk duruma sarılmaktır (*fealeyküm bi'l-emri'l-evvel*). Çünkü iş, ancak önceki iştir (*ma'l-emru ille'l-emru'l-evvel*).[76]

Sadece tabi olma asıldır. Mukayese yapıp birtakım görüşler elde etme, şeytan işidir. Gerçekte mukayese yapanların ilki de zaten şeytandır. Çünkü o, Allah'a, "Beni ateşten yarattın, onu ise çamurdan," (Araf, 7/12; Sâd, 38/76) demiştir. Şa'bi, mukayese yapıp görüş bildirenlere "ne dersinciler" lakabını takmıştır: "Bir mesele hakkında 'Ne dersin?', 'Görüşün nedir?' soruları ne kadar sevimsizdir. Şayet şu 'ne dersinciler' peygamber zamanında yaşasalardı, Kuran'ın tamamı 'sana sorarlar' diye başlayan ayetlerle inerdi."[77] Şa'bi'ye göre mukayese yapmak, haramı helal kılmak, helali haram yapmaktır, yani yeni bir din oluşturmaktır. Bu yüzden o, rey taraftarlarını kastederek, bir arkadaşına, "Bunlar sana Rasulullah'ın ashabından ne rivayet ederlerse kabul et, fakat reyleriyle söylediklerini helaya at" demiştir.[78] Aşağıdaki söz de Şa'bi'ye atfedilir: "Rey leş gibidir, ancak muzdar kaldığında yiyebilirsin."[79] Bu zatın görüş ehline ve mukayese yapanlara ağır küfürler yağdırdığı rivayet edilmiştir. Sözgelimi, onun kıyasa, erkeğin tenasül uzvunu zikrederek sövdüğü ifade edilmiştir. Zühri'nin de bu konuda muzır sayılabilecek sözleri mevcuttur. Ondan, "Hadis erkektir, erkekler onu sever; karılar ise ondan hoşlanmazlar" sözü nakledilmiştir.[80]

Dinin Toplumun Organik Formuyla Özdeşleştirilmesi

Öncekilerden edinilene dört elle sarılmak, eski olanın üzerine titremek, son sözün eskiden belirdiğine inanmak, her yönden, her zaman için eskiden kalanla yetinmek, bir tasarlama uyduruğu da olsa, soyut bir sınırlama durumuna tekabül de etse, değişimin yaşandığı dönemlerde "güvenli" bir yaşamın argümanları olarak işlev görebilmektedirler. Burada "geçmiş," bir var olma güvencesidir.

Haddizatında değişim, insan için, uzun bir süreçte kazandığı ve bugünden yarına vazgeçemeyeceği öğeler olması yönüyle, ürkütücü bir durumdur, çünkü alışkanlıklar, "yeni durum"un yaratabileceği tedirginlikler karşısında bir nevi güvence sağlayan "sığınma davranışları"dır.[81] Selefin

izinden gitmek suretiyle bu alışkanlıklar sürdürülerek düzensizlik önlenir; "atik"e yapışmak, bunalımları dışta bırakır. Bu zihniyetin tek kuşkusu nerdeyse sadece şudur: *Status quo*'daki küçücük bir değişiklik bile, düzeni sarsacağı için, yaşamı tehlikeye sokacaktır. Bunun hastalıklı bir ben bilinci, daha doğru ifadeyle hastalıklı bir bencillik olduğu rahatlıkla söylenebilir, çünkü bu tavra göre, insan deyince belli nitelikleri olan değişmez bir özvarlık anlaşılmalıdır: Dural, hep olduğu gibi kalan, başka türlü tasarlanamayan bir özvarlık. Gerçekte bu durum insanın reddiyle eşanlamlıdır, çünkü "bid'at"in, "muhdes" olanın, "rey"in inkâr edilmesi, değiştirme, yorum, yargılama, değerlendirme, düzeltme çeşidinden tüm insani eylemlerin inkâr edilmesidir.

Organik bir sosyalleşmeden mekanik ve sıralanmış bir sosyalleşmeye geçişin hissedilebilir izlerinin bulunduğu zaman kesitlerinde görülebilen yukarıdaki tavrı, toplumun organik formuyla dini özdeş görme sancısı olarak değerlendirmek mümkündür. Zira değişim dönemlerinde din, kitlenin varoluşsal ilgilerini açıklama hüviyetine bürünebilmektedir. Başka bir ifade ile din, genel bir varoluşsal düzenin kavramlarını formüle eden, bu kavramlarla olgusallık kazanan bir yapıya bürünebilmektedir. Burada belli bir toplumsal yaşam biçimi, dine şekil veren baskın bir unsur haline gelmektedir. Din artık bu safhada, belli bir yaşam tarzını onayan bir "ideoloji" olmaktadır. Ömer b. Abdilaziz'in, "İlimde derinleşmiş olanlar: Biz Rabbimizin katında olan her şeye iman ettik" (Âl-i İmran, 3/7) ayetine dayanarak, ilimde derinleşenlerin ilminin bile artık "bitmiş" olduğunu, ilmin sona ermiş bulunduğunu ifade ettiğinin rivayet edilmesi[82] bu noktada önemlidir. Burada varoluş kaygısının, esere ve bitmiş olan ilme dayanarak dinleştirildiğini görmekteyiz. Bu bir tür beşer kemalinin nihai değerine inanç olmaktadır. Söz konusu inanç, Watt'ın da değindiği gibi "kabile hümanizmi"ni sonuç olarak verecektir.[83]

Ömer b. Abdilaziz'in, "Dinini münakaşalara hedef yapan, belli bir düşüncede sabit kalamaz. Sık sık görüş değiştirmek zorunda kalır"[84] sözü de dikkate değerdir, çünkü düşünce karşıtı söylemin asıl amacı, var olan yaşamı sağlama almaktır. Görüşü meşru görmek, hakikatin dışsal olabileceğini kabul etmek demektir; beşeri faaliyetleri geleneğin ezici baskısından kur-

tarma girişimi demektir. Görüş bildirme, bu anlamda, bir tür sekülerleşme anlamına gelecektir, çünkü görüş bildirme, dinleşmiş yaşam tarzının toplumu idare etme tekelini kırmaktadır. Böylelikle sosyal düzenin yapıları, bilgileri, ilişkileri, dini inanç etrafında kümelenmekten yoksun kalacaktır. Kısaca geleneksel kimliğin ifadesi olan din, artık toplumun düzenleyici faktörü olmayacaktır. Bunun akabinde, inançların çoğullaşması ve özelleşmesi, ferdi tutum ve yönelişlerin özerkleşmesi gelecektir. Öz ifadeyle bütün bunlar, "bildik tanıdık dünya"nın parçalanması ile aynı anlamdadır.

Bu durum, organik hayatlı cemaatin kutsal-dışı karaktere doğru yürümesidir. Artık insan kolektivizmden arınmaya başladığı için topluluk olarak tecrübe edilen totaliter duygunun etkisinden kurtulacaktır. "Rasyonel bağımsızlık"la birlikte dünyayı mitolojik şekilde anlama, akılcı bir eleştiriye konu olacaktır. Van der Leeuw'un tabiriyle "insanlaşma seyri" kendini gösterecektir.[85]

İslam dünyasında ilk tasnif edilen kitaplar, âsarla ilgilidir. Elbette bu bir tesadüf değildir. Belirtildiğine göre İslamda ilk kitap yazan, İbn Cüreyh'tir (ö. 146 h.). Eseri hadis ve âsarla ilgilidir. Sonra Ma'mer b. Raşid (ö. 152 h.), "Hz. Peygamber'in sünneti" ile ilgili kitap vücuda getirmiştir. Süfyan es-Sevri'nin *Cami* adlı eseri bunu takip etmiştir. Malik'in *Muvatta*'sı da, *Cami* gibi, eserle ilgili olmuştur.[86]

Bilinen anlam dünyasını koruyan âsar, ne kadar dokunulmaz görülmüşse, âsarı oluşturan "önceki kuşaklar" da o kadar dokunulmaz addedilmiş ve âsarla birlikte dinin temeli haline getirilmiştir.

Görülebildiği kadarıyla öncelikle bu husus, "büyükler"e uyma argümanıyla savunulmuştur. Örneğin Hz. Ömer, rivayete göre, "İşlerin en şerlisi, sonradan çıkandır. Dikkat ediniz! İnsanlar, ilmi 'ekâbir'den aldıkları müddetçe hayır içinde kalmaya devam ederler" demiştir. Ayrıca Hz. Peygamber'e atfedilen, "Kıyamet alametlerinden biri, ilmin 'küçükler' indinde aranmasıdır" ifadesi de bunun gibidir. Abdullah İbn Mes'ud'dan aktarılan "İlim 'büyüklerden' alındığı müddetçe hayırlar devam edecektir" sözü ve Evzai'nin Hasan b. Atiyye'den rivayet ettiği "Büyüklerinizi sevdiğiniz müddetçe hayır içinde kalırsınız"[87] ifadesi bu noktada zikredilen birçok rivayetten sadece ikisidir.

Bu ve benzeri rivayetlerde "büyükler" ile "ilm," "küçükler" ile "rey" ve "sonradan çıkanlar" kavramlarının birlikte zikredilmesi, "büyükler" gibi "küçükler"in de hangi anlamda kullanıldığını ortaya koymaktadır. Büyükler, ilmin temsilcileri ululardır; küçükler ise, ilmin dışında faaliyet gösterenlerdir. Bunun için İbnu'l-Mübarek (ö. 181 h.) "küçükler"in, "reyleriyle hüküm verenler" olduğunu söylemiştir.[88]

Burada belirtilmesi gereken hususlardan biri de şudur: "Küçükler"e "rey ehli" anlamı verilmesi, sadece bir zihinsel tutumu belirtmek için yapılmamıştır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla "küçükler" ve buna bağlı olarak rey ehli ile, Arap kültürünün dışında olan yapılar arasında da bir ilgi kurulmuştur. Bu anlamda "küçükler" ve "rey ehli," Arap anlayışının dışında olan çevrelerdir. "Büyükler"e bağlı olmanın gerekliliği ortaya konurken de Arap geleneğine tabi olma ve onun dışına çıkmama kastedilmiştir.

Ahmed b. Hanbel'in *Zühd*'ünde Ebu Hureyre'den aktarılan bir rivayet bunu izah etmektedir. Rivayete göre Ebu Hureyre, Medine'de Rasulullah'ın minberinin yanında insanlara hitap ederken şunları belirtmiştir: "Yaklaşan bir şerden dolayı Arapların vay haline! Onlara yazıklar olsun ki 'küçükleri' otorite sahibi oldular. Onlar arasında 'heva' ile hükmediyorlar, kızgınlıkla öldürüyorlar. Ey Beni Ferruh! Müjdeler olsun size! Ey Beni Ferruh, size müjdeler olsun! Nefsim, yed-i kudretinde olana yemin olsun ki eğer din, Süreyya yıldızında asılı olsa, sizden bir topluluk ona ulaşır."[89]

Rivayetin ilk kısmına göre "küçükler," "heva"larına uyan (reye tabi olma, hevaya uyma şeklinde ifade edilmiştir),[90] otoriteyi ele geçirmiş veya toplumda söz sahibi olmayı başarmış, "zulmeden" gayri Arap unsurlardır. Beni Ferruh, İran kökenli bir soyun adıdır. Son kısım, rivayetin ilk kısmıyla biraz çelişkilidir. Zira Arapların elinden hâkimiyetin gidebilecek olması, "küçükler"in otoriteyi ele geçirmeye başlamasıyla bağlantılı arz edilmekte ve böyle bir durumun vahametine dikkat çekilmektedir. Ama son kısımda Beni Ferruh övülmektedir.

Aslında bunu açıklamak mümkündür. *Ez-Zühd*'te bulunan bir rivayet bu konuda bize yardımcı olacaktır: "Büyüklerin sözünün geçmediği, 'küçükler'in de isyankâr olduğu bir toplumun eceli gelmiştir."[91] Demek ki küçükler iktidarı paylaşma seviyesine çıksalar da, eğer Arap geleneğine ita-

at etmeleri sağlanırsa, bu hâkimiyet kaybı sineye çekilebilecek bir durum olarak kabul edilebilir. Ama bu durumda olması gereken şey, Hz. Ömer'in şu sözüne dayanarak ortaya konmuştur. "Fıkıh 'kebir'den alınmalı, 'sagir' de ona tabi olmalıdır. Doğru yol ancak bu şekilde belirir."[92]

Her halükârda bu rivayet, kaybolan bir dünyanın yeniden inşası hevesini dile getirdiği gibi, bir hâkimiyet sancısını da ifadelendirmektedir. Ebu Hanife hakkındaki değerlendirmelerde de bu iki unsuru birlikte görmemiz mümkündür. Zira o, bir taraftan, "Olmamış şeyleri iyi bildiği halde 'olan'dan haberi olmayan cahil bir adam" olarak nitelendirilirken, yani reye göre hüküm verip âsarı terk eden biri olarak görülürken, diğer taraftan, "köle çocuğu" ve "esir" olarak kınanmıştır. Sözgelimi onun hakkında şöyle denmiştir: "Ebu Hanife ümmetin esirlerindendir. Annesi Sündi, babası Nabati'dir. Zaten 'rey bid'atini' çıkaran üç kişidir ki hepsi de ümmetin kölelerindendir; Medine'de Rebia, Basra'da Osman el-Betti ve Kûfe'de Ebu Hanife."[93]

Öyleyse âsara ve âsarı ifade eden "büyükler"e tabi olma, Arap anlayışına tabi olma demektir. Reyi ve görüşü esas almak ise, başka bir kültür koduna göre hareket etmeyi ifadelendirmektedir. Başka bir deyişle, büyüklerin yolunu takip etme, ağır baskı altında olan yerel kültürün sığındığı son bir kale mesabesindedir. Eskilerin izini takip etme, dış tehdit altında gerçekleşen bir dayanışma ideolojisidir. Bu eğilim, dış tehdidin gücü oranında derinleşmeye de gitmiştir.

Bazı haberlerde Rasulullah'ın İslamdan önceki din mensuplarının izlerine ve âdetlerine uymayı kınadığı bildirilmektedir. Bunlardan birinde O'nun şöyle dediği nakledilmiştir: "Kıyamet kopmaz, ta ki ümmetim, kendinden evvelki ümmetlerin yolunu arşın arşın takip etmedikçe..." Rivayette, ashabın "Ya Rasulullah, bunlar Fars ve Rum gibi milletler midir?" diye sorduğu, O'nun da "Onlardan başka nastan kim var ki..." şeklinde cevap verdiği belirtilmektedir.[94]

Bu ve benzeri rivayetler, hâkimiyeti kalmamış din mensuplarının yeniden, ama bu sefer izlerinin takip edilmesi şeklinde otorite sahibi olmaya başlamalarının meydana getirdiği bir hayal kırıklığını yansıtmaktadır. Burada geçmişi taklit etme yerilmemektedir. Aksine Arap dışı unsurların

etkinliklerinden doğan bir kaygı dile getirilmektedir. "Sizden öncekilerin yolu" demek, bizzat Allah tarafından geçerliliği kaldırılmış, "biz"den başkalarının yolu demektir. Muaviye'nin söylediği belirtilen bir ifadede bu psikolojiyi izleyebilmek mümkündür: "Ey Araplar! Uyacaksanız Nebinizin sizin için koyduklarına uyun. Sizin dışınızdaki insanların yoluna uymaktan, elbette bu daha iyidir."[95]

Kısaca, "Acem" anlayışlarının yaygınlaşması, Arap zevk ve zihniyetinin kaybolmaya yüz tutması karşısında, "Arap aklı"na uygun bir tarzı hâkim kılma kaygısı, büyüklere ve selefe tabi olmanın sosyal arka planını oluşturmuştur.[96]

Tabi olmanın dini bir gereklilik addedildiği ilk kuşak, sahabe olmuştur. Çünkü sahabe "ilim sahibi"dir. Katâde, "Kendilerine ilim verilenler, Rabbinden sana indirilen Kur'an'ın gerçek olduğunu ve onun, mutlak güç sahibi ve övgüye layık Allah'ın yoluna ilettiğini görürüler" ayetinde (Sebe, 34/6), "kendilerine ilim verilenler"in sahabe olduğunu belirtmiştir.[97]

Yine "Allah içinizden inanıp yararlı iş işleyenleri, onlardan öncekileri halef kıldığı gibi, onları da yeryüzüne halef kılacağına, onlar için beğendiği dini temelli yerleştireceğine, korkuları güvene çevireceğine dair söz vermiştir" (Nur, 24/55) ayetinden muradın sahabe, özellikle de onların eliyle Allah'ın, dinini nusrete ulaştırdığı halifelerin kastedildiği ifade edilmiştir. "Muhammed Allah'ın elçisidir. Onun beraberinde bulunanlar, inkârcılara karşı sert, birbirlerine karşı merhametlidirler. Onları, rükûa varırken, secde ederken, Allah'tan lütuf ve hoşnutluk dilerken görürsün" (Fetih, 48/29) ayeti de, sahabenin dini otoritesi için delil olarak kullanılmıştır.[98]

Evzai'ye göre Allah, sahabeye uyduklarından dolayı tabiini övmüştür; "Ve onlara güzel bir şekilde ittiba ederler" (Tevbe, 9/100) demiştir. Öyleyse sahabe, gerçeğe ulaşmada her nesilden yücedir.[99] Zaten Hz. Peygamber'in de "Ümmetimin en hayırlısı, benim gönderildiğim asırdır" dediği ifade edilmiştir.[100] Öyleyse sahabe, ahir zamana kadar gelecek tüm nesillerin en hayırlısıdır. Onlardan daha hayırlı bir nesil asla gelmeyecektir. Hiçbir nesle onların fazileti, hiçbir insana onlardan birinin üstünlüğü verilmemiştir, kıyamete kadar da verilmeyecektir.[101] Daha ileride sahabe, Rasulullah'tan sonra Allah'ın, mahlukatına bir "hüccet"i olarak

görülmüş, hüccete dayanmayan bir davranışın, bir fikrin hiçbir değeri olmadığı savunulmuştur.[102]

İbn Sîrin'in, kendisine bir soru yöneltildiğinde: "Ömer ve Osman bunu kerih görmüşlerdir. Eğer bu, bir "ilim"se, onlar benden daha iyi bilirler, yok eğer "görüş"se, onların görüşü her şeyden üstündür" dediğinin nakledilmesi, bu anlayışı yeterince özetlemektedir.[103]

Sahabenin kendi aralarındaki ihtilaflar bile bu meyanda, sünnete sarılmada bir kolaylık olarak addedilmiştir. Ömer b. Abdilaziz'in sahabenin "fer'i meseleler"de ihtilaf etmesinden çok hoşlandığı ve bu konuda şunları söylediği aktarılmıştır: "Rasulullah'ın ashabının ihtilaf etmemiş olması hiç iyi olmazdı. Çünkü onlar bir tek görüşte birleşmiş olsalardı insanlar zor durumda kalırdı. Zira sahabe-i kiram, kendilerine uyulan (ittiba) önderlerdir. Bir kimse onlardan herhangi birinin sözünü alırsa o söz o kişi için sünnet hükmündedir."[104]

Sahabeye, özellikle halifelere tabi olmanın gerekliliğinin üzerinde din gibi durulmasının arka planında da yerel kültürü muhafaza etme kaygısı bulunmaktadır. Çünkü onlara tabi olmayı bildiren rivayetlerin hemen hepsinde önce ittiba emredilmekte, akabinde "yeni şeyler"den kaçınmamın gerekliliği üzerinde durulmaktadır. Aynı zamanda söz konusu rivayetlerin önemli bir bölümünde de zamanın gitgide kötüye gittiği vurgulanmaktadır. Bunlardan birinde Hz. Peygamber'in şöyle dediği belirtilir: "Size Allah'tan korkmayı, Habeşli bir köle de olsa dinleyip itaat etmeyi tavsiye ederim. Çünkü durum şu ki, sizden, benden sonra yaşayacak kimseler, yakında çok ihtilaf görecekler. Binaenaleyh benim sünnetime, halifelerin sünnetine sarılın. Bunlara azı dişlerinizle yapışın. Sonradan çıkan şeylerden sakının. Çünkü her bid'at sapıklıktır."[105]

Sahabenin sünnetine sarılma, görüldüğü gibi, yeni şeylerin bir alternatifi olarak sunulmaktadır. Çünkü sünnet, dünyanın muhafazasının tek yoludur. Yeni şeyler ise akla ve görüşe dayandığı için, bu dünyayı çabucak yerinden edebilir. Zühri'nin Said b. Müseyyeb'ten yaptığı rivayette bu kaygıyı görebiliriz: "Bu ümmet bir zaman Allah'ın kitabıyla, bir zaman da Resulün sünnetiyle amel edecektir. Ne zamanki bu ümmet, reyle amel etmeye başlarsa, o zaman sapıtacaktır."[106]

Bilindiği gibi "*reâ*" fiilinden gelen ve "şu veya bu hususta ne düşünüyorsun" anlamındaki "*eraeyte*" Kuran'da kullanılan bir kelimedir. Buna rağmen bu kelimeye adeta ambargo konulmuştur. İbn Mes'ud'tan şu ifade rivayet edilmiştir: "Eraeyte eraeyte demekten kendinizi koruyun. Çünkü sizden öncekiler, bu 'eraeyte eraeyte' sözleriyle helak oldular. Bir şeyi bir başka şeyle mukayese etmeyin ki, ayağınız sağlam bir şekilde durmakta iken sürçmesin; ve sizden birine 'bilmediği' bir şey sorulursa, 'Bunu bilmiyorum' desin. Zira bu, ilmin üçte biridir."[107]

Reyle hüküm vermeyi aklilik olarak ele alabiliriz. Aklilik, yani akıl yürütme, aynı şeyin çok sayıda veya farklı uyarıların tecrübe edilişindeki artışa paralel olarak, "düşünme çeşitliliğinin" artıyor olmasına ilaveten, ihtiyaçların giderilmesinde, problem üretme ve çözmede dikkate alınan, kullanılan değer ve vasıtalar, şuur muhtevaları arasında bir tür münasebet kurma olduğuna göre, hüküm, kavramların, nesnelerin birbirine göre durumları, gerçeklikleri ve fonksiyonları hesaba katılarak çıkarılan bir sonuç olacaktır.[108] Halbuki dinle bir kitlenin varoluşsal ilgileri örtüşünce, aklilik, toplumsal çözülme anlamına gelecektir. Bu yüzden dışsal olanın dayatmalarına karşı, aklilik reddedilmek suretiyle, bir içe kapanma kendini gösterecektir. Evzai'nin, "İnsanlar seni dışlasalar da selefin eserlerine sarılmaya devam et; süsleyip püsleseler de insanların görüşlerine uymaktan kaçın" sözü,[109] kolektifliğin aklilik karşısında mutlak egemen olması gerektiğinin bir feryadı olarak kabul edilmelidir. Bu anlamda rey, salt akıl veya akılcılık olarak değil, geçmişin, geçmiş ulların ve kuşakların belirleyiciliğinin dışına çıkma eğilimi taşıyan ve öncüllerini meşhur dini paradigma dışında alan belli bir tür akıl olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kolektifliği sağlamak, ancak başta sahabe olmak üzere selefin dini bir belirleyici olduğu üzerinde durmakla mümkündür. İmam-ı Malik'in önce gelenlerin bıraktıklarına boyun eğmeyi bir din olarak görmesi bu yüzdendir. Yine onun, bir gelenek ve hayat biçimi olarak dinin tamamlanmış olduğu tezi üzerinde durması bu yüzdendir. Dinin tamamlanmış olması, esere uymanın dinsel gerekçesidir. Malik, "Reye tabi olmak ise dinin tamamlanmış olmasına zıttır" demektedir.[110]

Dinin tamamlanmış olması tezi, adeta tarihin sona ermiş olduğunun kabulü gibi bir fonksiyon gütmüştür. Hakikat adına ne varsa hepsi, geçmişte oluşmuştur. "Şimdi"de ve "gelecek"te hakikat aranamaz. Bu yüzden bir meselenin halli için "nas" olmalıdır. Tek delil, nastır. Yani ya vahiy ya da sahabeden gelen bir haber olacaktır; yahut geçmiş uluların bir kararı bulunacaktır. Elde "âhad" da olsa, bir haber varsa, ona teslim olunur ve bu konuda tartışmaya girişilmez. Bunun dışına çıkan, "bid'at ehli"dir."[111]

"Geçmiş"in "Bugün" ve "Yarın"a Hâkimiyeti

Tarih sona erdiğine göre, kurtuluş, onu yaşamak ve yaşatmakla mümkündür. Sahabeye ve selefe uymayı emreden rivayetlerin hemen hepsinde işlerin bozulacağının bildirilmesi, bu açıdan bir uyarıdan başka bir şey değildir. Bunlardan birinde Hz. Ömer'in şöyle dediği ifade edilir: "Ben nasıl karşınızda dikiliyorsam bir defasında Rasul-ü Ekrem de böyle kıyam etmiş vaziyette dedi ki: Ashabıma ihsan edin. Onları takip edenlere hürmet edin. Sonra yalancılık şayi olacak. Hatta yemin teklif edilmeden adam yemin edecek, şahadeti istenmeden şahadette bulunacak."[112]

Abdulaziz b. Sa'd, babasından, o da Rasulullah'tan aktarmaktadır: "Ümmetimin en hayırlısı, kendilerine gönderildiğim nesildir. Sonra onları takip edenlerdir. Sonra iş, şiddet olacak."[113]

Enes b. Malik'ten rivayet edildiğine göre, kendisine Haccac'ın yaptığı zulüm ve adaletsizlikten şikâyet edilince o şöyle demiştir: "Sabredin! Çünkü bundan sonra gelecek zaman, muhakkak şikâyet ettiğiniz zamandan daha fena olacaktır. Ve bu fenalıklar Rabbinize kavuşuncaya kadar artarak sürecektir. Bunun böyle olduğunu ben, Peygamberimizden işitmişimdir."[114]

Abdullah İbn Mes'ud'tan yapılan rivayette bu zihniyet özetlenmiştir: "Dün bugünden, bugün de yarından hayırlıdır."[115]

İnsan tarihi bir varlıktır. Bu, onun üç boyutlu bir zaman içinde yaşaması demektir. İnsanın tarihi varlık olması, onun bütün başarılarıyla, başından geçen bütün olaylarla zaman boyutlarına kök salması demektir. Zaman boyutlarına kök salmak demek, insanın geçmişi, geçmişteki başarıları bilmesi, "şimdi"yi geçmişin başarılarına dayanarak ve "geleceği" de he-

saba katarak yaşaması demektir. Hayat için gerekli süreklilik ancak böyle sağlanır."[16] Yukarıdaki rivayetlerin ortaya koyduğu "düşünce"de ise, bir "tarihsizlik" söz konusudur. Çünkü "dün" sferi [perspektifi], mutlak belirleyicidir. Burada "dün" dün olarak görülmemekte, "şimdi"yi ve "geleceği" oluşturan bir "mit" durumuna gelmektedir; "geçmiş" "şimdi"ye alınmakta ve geleceği ipotek altında tutmaktadır.

Geçmiş tek belirleyici otorite olarak ortaya çıkınca, görüş ve düşünce, "heva" olarak mahkûm edilir, esere dayanmayan bir fikir, düşünce ve anlamlandırma, "bir anlık rüzgâr"a benzetilir, ilmin ancak Rasulullah, sahabe ve tabiinden gelen bir haberle oluşacağı iddia edilir, Allah'ın kitabının esersiz tefsir edilemeyeceği belirtilir, sadece "asl"ların değil, aynı zamanda "füru"un da [ikinci dereceden meseleler] "hidayet rehberi önderler"e dayanması gerektiği kabul edilir; geçmiş kuşakların sünneti bir tenkit süzgecinden geçirilmeden kutsanır."[17]

Bu kabuller, selefi ve selefin ortaya koyduğu âsarı, Kuran'ın da üzerinde dinin usulünü ve füruunu belirleyen bir otorite haline getirmiştir. Bu durum daha çok "Hz. Peygamber'in sünnetinde" kendini göstermiş, Rasulullah vasıtasıyla eser, vahyin bir parçası olarak dindeki yerini almıştır.

Evzai'nin Hasan b. Atiyye'den aktardığı bir rivayet, sünneti vahiy mesabesine çıkarmaktadır: "Vahiy Rasulullah'a indiğinde, Cibril, inen vahyi tefsir edecek sünneti de yanında hazır olarak bulundurmaktadır." Hasan b. Atiyye'den nakledilen bir başka rivayet de şudur: "Cibril, Rasulullah'a Kuran'ı indirdiği gibi sünneti de getirdi; O'na Kuran'ı talim ettirdiği gibi sünneti de öğretti." Bizzat Hz. Peygamber'in söylediği iddia edilen bir rivayette de şöyle denir: "Allah bana Kuran'ı bahşettiği gibi onun bir benzeri olan 'hikmet'ten de lütfetti."[18] Bu sözlere göre sünnet, Allah katından inmekte, tıpkı Kuran gibi, Allah tarafından öğretilen bir özelliğe bürünmektedir. Sünnet de Allah katından indirilen bir "hidayet" olmaktadır.

Bundan başka sünnet, Kuran üzerinde bir değerle anılmıştır. Evzai'nin Yahya İbn Kesîr'den yaptığı rivayet bu noktada önem kazanmaktadır: "Sünnet, Kitap üzerine hükmedicidir, Kitap ise sünnet üzerine hükmedici değildir." Mekhul'den aktarılan şu rivayet de yukarıdakini destekler mahiyettedir: Kuran'ın sünnete olan ihtiyacı, sünnetin Kitaba olan ihtiya-

cından daha fazladır. Çünkü sünnet, Şafi'i'nin adlandırmasıyla bir "hikmet"tir."[119] Sünnet, Kuran'ın bir benzeridir. Bu ve benzeri haberlere dayanarak, sünnetin Kuran'ı nesh edebileceği de iddia edilmiştir. Çünkü Allah bir şeriatını (Kuran) diğer bir şeriatı ile (sünnet) ortadan kaldırabilir.[120]

Sünnet, Kitap'tan ayrı bir hakikattir. Çünkü ayette Kitap ve hikmet aynı cümlede geçmekte ve fakat araları *vav* ile ayrılmaktadır. Atıf edatı olan *vav*, atıf yapılanla atıfta bulunanın ayrı ayrı şeyler olduğunu gösterir. Öyleyse Kitap gibi sünnet de ayrı bir ikinci hakikat olmaktadır. Kitap başkadır, hikmet, yani sünnet başkadır.[121]

Kuran'ın sünnete göre anlaşılması fikri ve usul ve füruun sünnetten elde edilmesi anlayışı üzerinde durmak gerekmektedir. "Füru," hayatın tüm alanlarını kapsayacak kadar genişletilebilir bir kavramdır. Bu, sünnetin sosyal hayattaki tayin ediciliğinin kapsamlı bir özellik göstermesi gerektiği fikri üzerine kuruludur. Fakat bize göre burada asıl önemli olan, usulün sünnet tarafından belirlenmesidir, çünkü usul ve itikadi konular için sünneti esas alma, değişimin ve yenileşmenin asli unsuruna karşı bir çıkışı ifade etmektedir. Kuran'da yer alan itikadi konular, evrensel bir özellik arz etmektedir. Bu yüzden, zihni yapıyı değiştirici, değişimin asli motoru olabilme gibi özelliklere sahiptir. Sünnetle bunların anlamları sınırlandırılırsa, zihni haritanın "bozulmasına" engel olunur. Bu yüzden sünnet, kültürel ve siyasi boyuta sahip bir argüman olarak karşımıza çıkmaktadır.

Öyleyse sünnetin dini bir delil olduğu söylemini asıl motive eden, bu söylemin ortaya çıktığı dünyaya ait özgül koşullardır.

Sosyal tarih perspektifinden meseleye bakıldığında bu özgül koşullar hakkında şunları söylemek mümkündür: Bazı toplumsal alanların, kısmen de "kültür"ün hâkim dini sembollerin egemenliği dışına çıkmasına tekabül eden bir yapısal ayrışma, inanç sistemleri ve anlam dünyalarında farklılık ve bunların tabii sonucu olarak devlet ve dinsel yapının müdahalesi dışında bir toplumsal alanın kendini göstermesi gibi dinamikler baş göstermiştir. Hâkim din anlayışı, toplumsal yapıyı düzenleyici bir ilke durumundan çıkmıştır.

Toplumun homojen yapısı, yerini heterojen yapıya bırakmıştır. Çok farklı kültürel ve sosyal değerlere sahip insanlar, birbiriyle karşılıklı

etkileşime girmişlerdir. Etkileşim, değişimi de beraberinde getirmektedir. Değişimle birlikte insan, kendi zatına mahsus var oluşu tehlike altında görebilir, çünkü o güne kadar hayatı düzenleyen ilkelerin "kutsallığı" ortadan kalkmaktadır. Karl Jaspers, bu olgu karşısında insanın durumunu, düşman kuşatması altındaki insanın durumuna benzetmektedir.[122] Bu noktada sünnetin dinileştirilmesi hayati önem kazanmaktadır, çünkü böylece eski hayat biçimi kutsallaştırılmaktadır. Benimsenmiş hayat "felsefesi" ile, bizzat hayat arasındaki uçurumlar, zihni planda da olsa giderilmektedir.

Kuran'ın sünnete göre anlaşılması, bu safhada, onun değişik kültür ve toplumsal yapılar tarafından farklı okuma biçimlerine müsait olan "evrensel mesaj" bağlamından koparılmasıyla aynı anlama gelmektedir. Kuran'ı sadece belli bir dünya görüşü ile anlama ve bunun dışındaki anlamlandırma biçimlerini reddetme arzusu, sünnet ile gerçekleştirilmektedir. Sünnet, Kuran'ı belli bir çevre kültürün çerçevelemesi ve hegemonyası altına almasıdır. Bu yüzden "ilim"siz Kuran'ı anlama çabalarının yerilmesini bu çerçevede anlamak mümkündür. Rivayetlerde ilim olmadan, sünnete ve habere dayanmadan Kuran hakkında konuşmak şiddetle eleştirilmiştir. İbn Abbas'tan nakledilen bir haberde "İlm olmaksızın Kuran hakkında konuşan cehennemdeki yerine hazırlansın" denilmiştir. Şa'bi'den nakledildiğine göre de Hz. Ebu Bekir'in şöyle dediği ifade edilmiştir: "Hangi sema beni gölgelendirir, hangi yer üzerinde durmama müsaade eder; eğer ben Allah'ın kitabı hakkında ilimsiz konuşursam?"[123]

Bu anlamda sünnet, beşeri olanın ilahi alanda tam bir hükümranlığıdır. Kuran'ın beşeri bir alan için araçsallaştırılmasıdır. Metnin sesinin bir çevre kültüre uyarlanmasıdır. Sünnet, Kuran'ın "rey"in ışığında yorumlanması, yani "var olan" olguya kesintisiz ışık yansıtmasının imkânının, kurgulanmış geleneğe bağlılık adına kurban edilmesidir.

Şunu söylemek mümkündür ki, rivayete dayalı bir din anlayışı sağlanmamış olsaydı, sadece Kuran ve Hz. Peygamber'den görüldüğü şekliyle yaşanarak gelen bir dini tatbikatla karşı karşıya kalınırdı. Yani din, büyük ölçüde yalın haliyle intikal ederdi ve böylece her asrın değer yargıları

çerçevesinde yorumlana gelen bir Müslümanlık olurdu.[124] Böyle bir Müslümanlığın Arap yaşayış tarzından ve örfünden sıyrılmış bir Müslümanlık olacağı açıktır.

Bu yüzden Kuran'ın sünnete göre tefsir edilmesi, değişime karşı durma, genel anlamda entegrizmin dini kılıfa bürünmüş şekli olmuştur. Hz. Ömer'e atfedilen bir sözde bunu görmek mümkündür: "Bir kavim gelecek, sizinle Kuran şubuhatı konusunda mücadele edecektir. Onları sünenle muahaze edin. Zira Allah'ın Kitabını en iyi bilen, sünen ashabıdır."[125] Şa'bi'nin, "Bir kavim gelecek, işleri kendi reylerine vurarak çözümleyecekler, böylece İslamı heder edecekler"[126] sözünde yer alan "İslam"ın, organik tesanütün sonucu olarak beliren "biz bilinci"ni temsil ettiği söylenebilir. Bu entegrizmi ortaya koyan en güzel ifadelerden biri de Malik'in *Muvatta*'sında, Zühri'nin Hz. Peygambere atfettiği şu ifadedir: "Arap yarımadasında iki din bir arada bulunmayacaktır."[127] Bu ifade, farklı zihni yapılara ve "akıllara" karşı gösterilen sistemli bir tepkinin ifadesi olsa gerektir.*

Sünnete olduğu gibi selefe, âsara tabi olmanın, Arapların eski uygulamalarından ve örfünden kopuşa bir cevap niteliği taşıdığını gösteren birçok rivayete sahip bulunmaktayız. Değişik varyantları bulunan ve Şafi'i'nin kitabına aldığı bir rivayet şudur: Süfyan b. Uyeyne, Rafi vasıtasıyla Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğunu haber vermiştir: "Koltuğuna oturan ve kendine benim bir emrim veya yasağım gelince, 'Bilmiyorum, biz Allah'ın kitabında ne bulursak ona uyarız' diyen birinizle asla karşılaşmayayım."[128]

Muhammed b. el-Münkedir'in Cabir'den naklettiği rivayet de bunun gibidir. Buna göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Sizden birilerinin, 'İşte Allah'ın kitabı. Onun helal gördüğünü helal, haram gördüğünü haram kabul ederiz' diyeceği, benden bir hadis ona ulaşınca da yalanlayacağı günler yakındır."

* Bilindiği gibi sünnet dışı addedilen fikir hareketleri, genel itibariyle Yahudi ve Hıristiyan kaynaklı sayılmışlardır. Bunun için bu rivayetlerin mazmununa sadece Yahudilik ve Hıristiyanlığı değil, aynı zamanda bu dinlerden kaynaklandığı iddia edilen fikir cereyanlarını da dahil etmek mümkündür.

Bir başka rivayet de şudur: "Sizden birini, emretmiş olduğum bir iş veya nehy etmiş olduğum bir yasak kendine ulaşınca, koltuğuna rahat rahat oturup, 'Allah'ın kitabında gördüğüme uyarın, gerisini bilmem' demesi asla hoşuma gitmez."[129]

"Erike" hadisleri olarak bilinen bu rivayetlerin bir versiyonu şöyledir: "Dikkat edin! Bana Kuran ve onunla beraber bir misli verildi. Dikkat edin! Karnı tok bir adamın koltuğuna kurularak 'Siz bu Kuran'a sarılın; onda helal bulduğunuzu helal, haram bulduğunuzu haram kabul edin' demesi yakındır. Şüphesiz Allah Resulünün haram kıldıkları Allah'ın haram kıldığı gibidir. Dikkat edin! Ehl-i merkep, yırtıcı tırnaklı hayvan ve zımminin yitik malı haramdır. Ancak yitiğin sahibi ondan vazgeçerse o bulana helal olur. Kim misafir olarak bir kavme inerse, onların bu misafiri ağırlamaları gerekir. Bundan kaçınırlarsa misafirin kendisine yetecek kadar ihtiyaçlarını zorla da olsa alma ve böylece onları cezalandırma hakkı vardır."[130]

Bu rivayetlerin toplumsal değişimin birtakım sancılarını yansıttığını rahatlıkla söylemek mümkündür. Sözgelimi, "koltuğa rahat oturma," bir anlamda dünyevileşmeyi, halihazır kabullere karşı umursamazlığı dile getirmektedir. "Kuran bize yeter" ifadesi de din alanının örf ve âdetlerle genişletilmesine, örf ve âdetlerin, hayatın akışını önleyen ezici baskısına bir başkaldırıyı, dini, bizzat kendi kategorileri ile sınırlayıp, hayatı kendi gerçekliği içinde yaşama arzusunu sembolize etmektedir.

Başka bir ifade ile "Kuran bize yeter" düsturuna sarılanların Arap yaşayışına uyum sağlayamayan veya sağlamada isteksiz davrananların olduğu söylenebilir. Nitekim Said b. Mansur'un *Sünen*'inde yer alan ve Kuran'ın yegâne dini kaynak olduğunu öngören iki rivayetten biri, Medain (Sasani ülkesine verilen genel bir ad) ehlinden bir kişinin Selman el-Farisi'den yaptığı nakilden oluşmaktadır. Diğeri de İbn Abbas'ın kölesi Ebu Ubeydullah'ın yine Selman'dan aktardığı sözden müteşekkildir. Bu rivayetler şunlardır:

"Allah'ın Kuran'da zikretmediği bir şey, O'nun serbest bıraktığı alanın içine girmektedir." (*Küllü mâ lem yezkurullahu fi'l-Kurani fehuve min afvillahi.*)

"Helal, Allah'ın Kuran'da helal kıldığı, haram da Allah'ın yine Kuran'da haram kıldığıdır. Bunun dışında Allah serbestiyet tanımıştır." (*Ve mâ sekete anhu fekat afâ anhu.*)[131]

Arap kültürü dışındaki çevrelerin haklarını koruma konusunda adeta mitleştirilmiş bir isim, belki de ilk isim olan Hz. Ali'den de Kuran'ın yegâne dini kaynak olduğuna dair bir rivayet bulunmaktadır. Bu rivayete göre Hz. Ali'nin dostu Haris el-A'ver halifeye bir gün "Ey müminlerin emiri, insanları görmüyor musun, birtakım hadislere yöneliyorlar da Allah'ın kitabını terk ediyorlar?" demiştir. Bunun üzerine Hz. Ali "Gerçekten böyle mi yapıyorlar?" diyerek şaşkınlığını ifade ediyor ve sözlerini şöyle sürdürüyor: "Rasulullah'tan işittim, 'Fitne olacak' demişti. Ben 'Ya Rasulullah, çıkış yolu nedir?' diye sorunca o 'Allah'ın kitabıdır. Allah hidayeti bunun dışında arayanı dalalete sürükler' diye cevap vermişti."[132]

Sünnet taraftarlarının korktuğu da budur. Bu yüzden âsar, geleneksel olandan kopma anlamında bir dünyevileşmeyi bastırma kaygısıyla oluşturulmuştur.

Recm cezası ile ilgili tartışmalar, sünnetin eski uygulamalara sadık kalma anlayışı ile beslendiğinin bir başka örneğini teşkil etmektedir. Çeşitli zamansallıkların ve beşeriyetlerin (*humanites*) yan yana bulunduğunun, toplumun bazı açılardan heterojenlik içerdiğinin farkında olan çevreler, recm cezasına, Kuran'da bulunmadığı için itiraz etmişlerdir. Bunun karşısında "Arap aklına" sadık kalma gereğini duyanlar, bu itiraza tepki göstermişlerdir. Çeşitli rivayetlerle recmin ve onu olumlayan sünnetin din olduğunu belirtmişlerdir. Örneğin Hz. Ömer'in, "Recm, Allah'ın hudutlarındandır. Bunun delili, Hz. Peygamber'in, Ebu Bekir'in bunu uygulaması ve bizim bu uygulamayı devam ettirmemizdir" dediği nakledilmiştir. Aynı nakilde Hz. Ömer'in şunları da söylediğinin eklenmesi, oldukça manidardır: "Sizden sonra birtakım kavimler gelecek ki, onlar recmi, Deccali, kabir azabını ve şefaati yalanlayacaklardır."[133]

Buhari'de geçen bir habere göre de Hz. Ömer, recm uygulamasının "Kuranî" olduğunu ifade etmiştir. Ona göre recm, Hz. Peygamber'e inen kitapta önceden bulunmakta idi.[134]

Selefe, sünnet ve âsara tabi olma söyleminin temelinde Peygamber ve sahabe döneminin, Weber'in ifadesiyle "karizma döneminin," rutinleştirilebilmesinde görülen zorlukların da payı bulunmaktadır. Artık hakikat verilmemekte, mevcut bir Tanrı tarafından garanti edilmemektedir. Bu yüzden olgular anlamsızlaşmaktadır. Sanki Tanrı geri çekilmiş ve insanların hareketleri boşlukta çırpınmaktadır. Öyleyse sadece tarihsel nedensellikle değil, aynı zamanda güncel olarak yaşanması gerekenlerin bir açıklaması olarak ilahi eyleme gönderme yapmak gerekli olacaktır. "Büyük atalar"ın şahitliği ile olgular bir anlam kazanacaktır. Dünya yeniden tanrısal iradeye, bu surette boyun eğecektir.

Bu dönemde insanlar, Hz. Peygamber'in sorunların çözümündeki doğrudan desteğini hatırlamakla birlikte ondan yoksun durumdadırlar. Hz. Peygamber'in bir özne olarak sünneti ile faal olduğu dönem kapanmıştır. Burada yapılan şey, karizma dönemi sayılabilecek bir zaman kesitinin bir şekilde "sürebilmesini" sağlamaya çalışmak olmuştur. Bunun için örneğin hadis, Hz. Peygamber'in tarihin belli bir döneminde icra ettiği rolle özdeş kılınmıştır; "Hz. Peygamber'in sözü" bizzat kendisinin yerini almıştır. Hadise, Hz. Peygamber gibi sorun çözücü misyon yüklenmiştir. Bu yüzden "Herhangi bir konuda anlaşmazlığa düşerseniz onu Allah'a ve Resulüne götürün" şeklindeki Kuran ifadesi, Kuran'a ve hadise başvurmak olarak açıklanmıştır.[135]

Böyle bir zihniyet, kabilevi geçmişi abartan bir zihniyet olacaktır. Tecrit içinde ilahileştirilen geçmişi, bir sığınak haline getirecektir. Ama bunun sonunda , "bugün"e yabancılaşma veya "tarihsel gerilik" söz konusu olacak, son bir tahlilde, koyu bir gelenekselleşme, edilgen bir tarihsicilik ve içe kapanma durumu hasıl olacaktır.

"Hz. Peygamber'in sünneti" yanında sahabe, tabiin ve hatta tabiinden sonraki neslin "büyükler"inin görüş ve sözleri eser kapsamı içerisinde değerlendirilmiştir. Başka bir ifade ile sahabe ve tabiin sözleri de sünnet oluşturan hadis kapsamında görülmüştür. Tasnif döneminde hadisten çok eser kavramı üzerinde yoğunlaşılması bunu göstermektedir. Ahmet Emin'in de belirttiği gibi, tasnif döneminin en önemli özelliği, âsarın teşrie hizmetini sağlamaktır.[136] Musanneflerin en fazla dikkat çeken tarafı, bir

konuda gelen her tür haberi toplama gayesine matuf olarak hazırlanmalarıdır. Dolayısıyla onlar, merfudan daha ziyade, mevkuf ve maktu hadislerin bol miktarda bulunduğu eserlerdir.[137]

İlk musanneflerden biri olan İbn Ebi Şeybe'nin eserinde, rivayetlerin üçte ikisinden fazlası merfu hadis dışındadır. Bir tespite göre bu eserdeki hadislerin dökümü şöyledir: merfu muttasıl: 6916; merfu mürsel: 681; mevkuf: 11.245; maktu: 15.998; toplam: 34.840.[138]

Aynı eserin Hz. Ömer'in uygulamalarını ihtiva etmesi yönünden de önemli bulunması,[139] bu noktada üzerinde düşünülmesi gereken bir husus olmaktadır.

El-Musannef, otuz yedi kitap, yani bölümden, toplam 4876 babtan, yani konu başlığından oluşmaktadır. Tasnif döneminin başlarında hadislerin bu kadar çok sayıda "bab" altında derlenmesi, küçümsenecek bir hadise değildir. İnanç esaslarından ibadete, muamelattan adabımuaşerete, tarihten fitene kadar, hemen hemen her konuda sayısı 38.000'i bulan ve eserin, hadisleri muhtevalarına göre ayırarak, düzenli ve istifade edilir bir hale getirilmesi, gerçekten büyük bir çabanın ürünüdür.[140] Ama aynı zamanda bu, şu anlama da gelmektedir: Hayatın her alanına âsarla örfü hâkim kılma.

Kaynaklarından en önemlisinin Zühri olduğu ilk musanniflerden biri addedilen Abdurrezzak'ın eserinde de mevkuf ve maktu hadisler çoğunluktadır. Bir tespite göre bu eserde 3893 merfu hadis yer alırken, 5718 mevkuf, 9334 maktu hadis bulunmaktadır. Bunlarla birlikte tabiin ve onları izleyenlerin (*etbauttabiin*'in) kavil ve fetvalarından oluşan 9000 civarında rivayet bu eserde toplanmıştır.[141]

"Cemaat" Bilinci

Selefe tabi olmanın yanında cemaate mensup olmayı vurgulama, belli bir örfi anlayıştan kopmaya karşı direnci ifade eden dini bir gerekçe hüviyeti taşımaktadır. Cemaati ön plana çıkaran hadislerden, bunu anlamak icap etmektedir. Başka bir ifade ile, burada cemaat, toplumun değişik kesimlerini, farklılıklarıyla birlikte kabul eden bir birliktelik formülü, bir uzlaşma zemini değildir. Cemaat, tam aksine tekçi bir kimlik kodunun adıdır.

İbn Ömer'den aktarıldığına göre Rasulullah şöyle buyurmuştur: "Cemaatle beraber olmak üzerinize bir borçtur. Fırkalara ayrılmaktan kaçınınız. Çünkü şeytan, tek başına olanladır. Şeytan, birlikte olan iki kişiden daha uzaktır. Kim cennet mahsulünü istiyorsa, cemaatle birlikte olsun."

Bazı rivayetlerde cemaat ile imama itaat birlikte zikredilmektedir. Buradan anlaşılan odur ki cemaat ve iktidar arasında zorunlu bir bağ da kurulmaktadır. Hz. Peygamber'in şöyle dediği ifade edilir: "Kim cemaatten ve imama itaatten bir karış bile ayrılırsa, o, cahiliye ölümü ile ölür."[142]

Cemaatle ilgili diğer rivayetlerden bazıları şunlardır:

"Kim cennet mahsulünü isterse, cemaatle birlikte olsun. Şeytan tek fertledir."

"Kim cemaatten ayrılır ve ona muhalefet ederse, cahiliye ölümü üzerine ölür."

"Allah'ın eli cemaatin üzerinedir."

"Cemaat, dalalet üzere birleşmez."

"Cemaat rahmettir, fırka ise azaptır."[143]

"Cemaatten bir karış ayrılan cahiliye üzerine ölür."[144]

Burada cemaat kavramının, hakikati sadece kendi içinde gören kapalı bir toplum modelinin adı olduğunu söylemek mümkündür.[145] Cemaat, Tönnies'in kullandığı anlamda, bir "*Gemeinschaft*" savunuculuğudur, belli bir dünya görüşünü idealleştirme örneğidir. Her sahadaki farklılıkları ortadan kaldırmayı amaç edinen, "üstün bir ideal"e ferdiyetleri feda eden bir anlayıştır. Cemaat bir "mana"dır, "açık toplum" karşıtlığıdır. "Başkası"na ait olanı tamamen reddeden bütüncül bir kimliktir. Son tahlilde ilkel bir atacılık düşüncesidir. Cemaat, geçmişte ortaya konan, selefin "ahlak binası"na sahip çıkmak, kendi kültürünün mutlak kurtuluşun yegâne temsilcisi olduğuna inanmaktır.

Yukarıda değindiğimiz bazı rivayetlerde "sünnet"in "rey ve görüş" karşısında temellendirildiğini görmüştük. Cemaatle ilgili rivayetlerin bazılarında da cemaat, "cemiyet"in bir koşulu olan "ferdi kimlik" karşısında inşa edilmiştir. Bu durum, yukarıda yaptığımız tahlillerin cemaat kavramı için geçerli olduğunu göstermektedir.

Cemaatle ilgili bu tür bir tahlili benimsememizin sebeplerinden biri de, selefe ve cemaate tabi olmanın, "diğer kavimler"in düşünce biçimlerinden, anlayışlarından, kültür kodlarından beri olma şeklinde temellendirilmiş olmasıdır. Buradaki "cemaat"te, "ehlü's-sünne ve'l-cemâa" terimindeki cemaat kavramına daha sonra yüklenildiğini söyleyebileceğimiz toplumun büyük bölümü, toplumun birliğini ifade eden, ana kitleyi teşkil eden geniş topluluk, ana bünye veya toplumun birliğini koruma[146] anlamlarına vurgu yoktur.[147] Nitekim bu isme kaynaklık eden bir hadisten bunu çıkarmak mümkündür: "İsrailoğulları yetmiş bir fırkaya bölündüler. Şüphesiz benim ümmetim de yetmiş üç fırkaya bölünecektir. Onlardan bir fırka hariç (*fetehlusu firkatun*) hepsi cehennemdedir. O hariç olan fırka ise cemaattir."[148]

Yetmiş iki fırka yanında onlardan biri konumundaki "cemaat"te asıl vurgunun ümmetin birliği olduğunu söylemek pek mümkün gözükmemektedir. Yetmiş üç fırka hadisinin işaret ettiği sosyal pozisyon bunu imkânsız kılmaktadır: Toplum yetmiş üçe bölünecek, yetmiş ikisi ilk etapta dışlanacak, sadece bir "fırka"nın kurtuluşa ermiş olduğu deklere edilecek. Bu kabilevi zihniyetin dinleştirilmesinden başka bir şey değildir.

Bir başka hadiste ümmet, yetmiş üç "millet"e, rivayetin metninde geçen açıklamaya göre "heva"ya bölünmekte, bunlardan sadece birinin, "cemaat"in cehennemlik olmadığı ifade edilmektedir: "Şüphesiz ehli kitap dinlerini yetmiş iki 'millet'e böldüler. Bu ümmet ise yetmiş üç millete yani 'heva'ya ayrılacaktır. Bunlardan biri, 'cemaat' hariç, diğerleri cehennemliktir. Ümmetimin içinden öyle kavimler çıkacaktır ki bu hevalar onları, tıpkı kuduz illetinin, bir mafsal bir damar bırakmaksızın insanın içine bütünüyle yayıldığı gibi, tamamıyla kuşatacaktır."[149]

Daha önce temas ettiğimiz, peygamberimize nispet edilen bir hadiste de şöyle denir: "İnsanların en hayırlısı, benim asrımda yaşayanlar, sonra onları takip edenler, sonra onlara yakın olanlardır. Bilahare birtakım kavimler gelir ki, onlardan birinin şahadeti, (ihtiras ile) yeminine, yemini de şahadetine takaddüm eder."[150]

Bu hadise göre, üç kuşaktan sonra (hadisin ravilerinden biri olan İmran, "Nebi 'hayru'l-kurûn' olarak iki asır mı yoksa üç asır mı zikretti, bil-

miyorum" demiştir) ihtiras sahibi kavimler gelecek ve bunlar, kendilerini dini gelenekle kayıtlı hissetmeyeceklerdir.

Demek ki cemaate sarılma, aslında yok olma tehlikesiyle karşı karşıya gelmiş hayat biçimine sarılmadır. Daha ötede cemaate sarılma, Arap olmayan toplulukların veya fertlerin, kültürel ve sosyal açıdan hatırı sayılır bir yer edinmiş olmalarına bir tepkinin adıdır. Selefe tabi olma ve cemaat, bir "dayanışma ideolojisi"dir.

Burada dikkat edilmesi gereken hususlardan biri de, bu "dayanışma ideolojisi"nin bilinçli bir çaba olarak belirmiş olmasıdır. Yani burada geleneksellikten çok, gelenekselleştirme vardır. Laroui'nin belirttiği gibi, geleneği, değişmenin karşısında bir engel olarak görmek mümkün olacaksa, bunun bilinçli olması zorunludur. Değişim zamanlarında gelenek, bazen kendini savunma durumunda bulur ve rolünü tayin eden ve hatta değiştiren bir sınıfın elinde gelenekselleştirme anlamına gelir. Böylelikle gelenek, cemaatin tümünü, yabancıya karşı birleştiren ve çoğunlukla karşı konulmaz bir güç kisvesi altında görülür.[151]

Bu yüzden bir tavır olarak selefe tabi olma iddiasını, muhafazakâr bir yöneliş veya gelenekçi bir zihniyet olarak adlandırmak, yeterince isabetli olmayacaktır. Çünkü burada ilkel düzeyde de olsa geçmişin gelenekselleştirilmesi çabası söz konusudur. Burada belli bir aidiyet için öz-oluşturma faaliyeti bulunmaktadır. "Öz-bilinci" bir sistem olarak sunma durumu muhafazakâr yönelişten çok daha baskındır.

İlk Nesillerin ve Eserin Dini Referansında Ölçüler

Bu safhada, geçmiş kuşaklar, ilk iki veya üç nesil, dinin ve tabii yaşamın bir kaynağı olarak, üzerinde daha titizlikle ve daha romantik sayılabilecek bir tarzda durulan kuşaklar haline gelmiştir. İshak b. Rahaveyh'in (ö. 238 h.), "Bütün meseleler üçten alınır" sözü, bu durumu en güzel yansıtan bir ifade olmaktadır. Cabir b. Abdillah'tan rivayet edilen Hz. Peygamber'e atfedilen şu beyanlar da burada zikredilebilir: "Müslüman olup da beni göreni göreni görene ateş dokunmayacaktır." "Beni gören Müslüman, beni göreni gören Müslüman, beni göreni göreni gören Müslüman, cehenneme girmeyecektir."[152]

Buhari'de geçen bir rivayetin mazmununa göre de bu üç nesil, onların yüzleri suyu hürmetine, Allah'ın Müslümanlara müyesser kıldığı zaferlerin kaynağı haline gelmiştir: Ebu Said el-Hudri'den aktarıldığına göre Rasulullah şöyle buyurmuştur: "İnsanlar üzerine bir zaman gelir ki, o zamanda insanlardan bir cemaat gaza eder; onlara denir ki, 'İçinizde Nebi'yi gören var mıdır?' 'Evet var' diye cevap verilir. Böylece zafer kapısı sahabiye açılır. Sonra bir zaman daha gelir, yine gazaya çıkan cemaate, 'İçinizde Rasulullah'ın ashabını gören kişi var mıdır?' diye sorulur, onlar da, 'Evet var' diye cevap verirler ve böylece zafer müyesser olur. Sonra bir zaman daha gelir, 'İçinizde Rasulullah'ın ashabını gören tabiine erişen kişi var mıdır?' diye sorulur. Bu defa da 'Evet var' denilir. Yine zafer müyesser olur."[153]

Öte yandan selef, değişmeyen durağan dünya anlayışının bir sonucu olarak sadece din için değil, hayatın tüm ayrıntıları için bile yegâne kaynak halini almıştır. Süfyan es-Sevri'den aktarılan şu rivayet bu durumun yoğunluğunu ölçmede bir başvuru olabilir: "Selef-i salihin işlerinden ayrıldıkları vakit, selameti uykuda bulurdu." Bu rivayette uykunun önemi, selefe dayanarak açıklanmaktadır. Bir başka rivayette, tatlı yemenin iyi olmadığı, nefsi arzuları körüklediği, yine selefe dayanarak ifade edilir: "Selef, tatlı yemekten, buna alışmaktan son derece sakınır, bunu şekavet alameti ve bundan uzaklaşmayı saadet vesilesi sayardı."

Aşağıdaki iki rivayet de, dini bir dayanak olarak selefin, hayatın ayrıntılarında da nasıl bir otorite yapıldığını gösteren ilginç örneklerdendir:

"Bir cemaat Süfyan es-Sevri'nin evine gitti. Onu evde bulamadılar. Buna rağmen içeri girdiler. Sofrayı kurarak yemeğe başladılar. Tam o esnada Süfyan da içeri girdi. Bu hali görünce şöyle dedi: Yahu ne güzel yaptınız. Sizin bu haliniz bana selefin ahlakını hatırlattı. İşte onlar böyle yaparlardı."

Ata b. Ebi Rabah'tan aktarılıyor ki o şöyle demiştir: "Selef fuzuli sözlerden hoşlanmaz ve bunu çirkin görürdü. Allah'ın Kitabı, Resulün sünneti, iyiliği emr ve kötülükten nehy ve geçim için muhtaç oldukları sözlerden başka her sözü, fuzuli kabul ederdi."[154]

Bu tutum öyle bir raddeye gelmiştir ki, artık selef, her bakımdan, yaşayan ve yaşayacak olan insanların en yüceleri olarak görülmüştür. Saha-

be hakkında örneğin şöyle denilmiştir: Onlar her alanda bizden üstündürler; tüm ilim çeşitlerinde, içtihatta, vera'da, akılda, görüşte...[155]

Eserilik için selefin tüm hayatını dinin bir kaynağı olarak göstermede birtakım engeller de bulunmaktadır. Bu engellerden biri, belki de en önemlisi, sahabe döneminde meydana gelen ve bu neslin otoritesini sarsabilecek olaylardır. Bu olaylar, sahabenin otoritesini sarsmayacak bir şekilde halledilebilmeliydi. Eseri din olarak görenler, bunu, geçmişi tartışma alanından çıkarmak ve sahabenin özel bir konumu olduğunu iddia etmek suretiyle yapmaya çalışmıştır. Geçmişi, geçmiş birtakım olayları tartışma alanından çıkarmanın tek bir yolu vardır, o da, bu olayları "takdir"in kapsamı içerisine almaktır. Selefe ve esere tabi olmayı esas alanlara göre bunların hepsini Hz. Peygamber evvelden haber vermiştir. Dolayısıyla bunlar bir kaderdir. Sahabe döneminde meydana gelen ve çoğunluğu siyasal olan bu olaylar, önceden haber verilen olaylar cinsindendir. Hz. Peygamber bu olayları teker teker bildirmiştir; Ebu Bekir'in, Ömer'in imametini, Osman'ın şahadetini, Talha ve Zübeyr'in durumunu, sonraki olayları, ayrıntılarına varıncaya kadar haber vermiştir. Zaten Rasulullah öyle bir zattır ki, Huzeyfe İbn Yemani'den rivayet olunduğuna göre, bir hutbe irat etmiş ve bu hutbesinde, kıyamet kopuncaya kadar ne olacaksa hiçbir şey terk etmeden hepsini zikretmiştir. Bunları belleyen bellemiş, bellemeyen ise cahil kalmıştır.[156] Bu yüzdendir ki Hz. Ömer Huzeyfe'ye, "Nasıl, benim zamanımda fitne kapıları açılacak mı?" diye sormuş, Huzeyfe de, "Hayır, açılmayacaktır" demiştir.[157]

Rasulullah'a dayandırılan bir rivayette geçmişi tartışma alanından çıkartmak gerektiği şöyle ifade edilir: "Allah kıyamet gününde Muhammed ümmetini, ilk nesiller ve sonraki nesillerle bir zümre halinde toplar. Evvelki nesiller sonrakileri, musafaha, kucaklaşma ve selam ile karşılar, onlara, 'Bizi esirgeyen, bizim için istiğfar dileyen kardeşlerimiz!' diye hitap ederler." Rasulullah, rivayete göre sözlerine şöyle devam eder: "Evvelkileri tartışan hiç kimse olmaz ki, Allah'ın sultası onu kabrinde yakalamış olmasın. Allah, kabirde bir hayvanı ona musallat eder de, bu hayvan onun cesedini, mütemadiyen kemirir ve o kişi bunun acısını kıyamete kadar çeker."

Bir başka rivayette ashabı neden tartışmamak gerektiği ortaya konur: Çünkü onların bir saatlik ameli, diğer insanların ömür boyunca yap-

tıkları amellerden üstündür.'[158] Hz. Peygamber'in söylediği iddia edilen diğer bir rivayet ise şudur: "Nefsim yed-i kudretinde olan Allah'a yemin ederim ki, herhangi biriniz Uhud dağı kadar infak etse, onlardan birinin bir *müdd* (bir avuç), hatta yarım *müdd* sadakasına yetişemez."[159]

Bazı rivayetlerde ise, Bedir Savaşı'na katılmaları nedeniyle bir kısım sahabe (ki bunların bazısı sonraki siyasi olayların baş aktörleridir), dilediklerini yapmaya ruhsatlı insanlar olarak gösterilmiştir. Bunlardan birinde Hz. Peygamber'in şöyle söylediği belirtilmektedir: "Allah Bedir ehline bakıp buyurdu: 'Dilediğinizi yapın ben sizi affettim.'"[160]

Birtakım rivayetlerde de, hilafetin, öyle o günün sosyal şartları muvacehesinde meydana gelen sivil bir mesele olmadığı, mutlak olarak Hz. Peygamber'in haber vermesiyle, yani bizzat dinin bir gereği olarak belirdiği ifade edilmiştir.

Buhari'nin rivayetine göre Ebu Musa el-Eş'ari, Eris kuyusunda Hz. Peygamber'in yanına gelmiş, kapının yanına oturmuştur. Bu sırada Rasulullah, kuyu ağzındaki bileziğin ortasına oturmuş ve serinlenmek için iki baldırını açarak kuyuya sarkıtmıştır. Kuyu bahçesine Ebu Bekir gelmiş, el-Eş'ari Rasulullah'a, "Şu bekleyen Ebu Bekir'dir, huzurunuza girmek için izin istemektedir" demiştir. Rasulullah, "İzin ver ve onu cennetle müjdele" buyurmuştur. Bunun üzerine Ebu Bekir, bostana girmiş ve Rasulullah'ın sağ yanına isabet eden yere oturmuştur. Sonra Ömer gelmiş, Rasulullah, el-Eş'ari'ye, ona da izin vermesini söyleyerek sözüne şöyle devam etmiştir: "Onu da cennetle müjdele." Ömer, içeriye girdikten sonra Rasulullah'ın sol tarafına gelen yere oturmuştur. Peşinden Osman gelmiş, Rasulullah, el-Eş'ari'ye, "İzin ver ve onu da, kendisine erişecek bela ve imtihan üzerine, cennetle müjdele" buyurmuştur. Osman, Hz. Peygamber'in oturduğu kuyu bileziğini dolu bulduğu için Rasulullah'ın karşısında başka bir yere oturmuştur.[161]

Görüldüğü üzere bu rivayette asıl maksat, Rasulullah'ın onları huzuruna sırayla kabul etmesi ve cennetle müjdelemesi ile hilafet işini bu üç zata peş peşe bizzat kendisinin bıraktığını anlatmaktır.

Benzer bir rivayette bu maksat, tamamıyla açık olarak ortaya konmuştur: Hz. Peygamber'in bahçe duvarının kapısı çalınmış, "Ey Enes, git

kapıyı aç ve geleni cennetle müjdeleyip hilafetle tebşir et" demiş. Enes, "Ya Rasulullah, gelenin kim olduğunu biliyor musunuz ki, böyle diyorsunuz?" dediğinde Hz. Peygamber, "Evet" cevabını vermiş. Enes kapıyı açmış, bir de bakmış ki karşısında Ebu Bekir duruyor. Böylelikle onu cennetle ve hilafetle müjdelemiş.

Bu konudaki ilginç rivayetlerden biri de şudur: "Rasulullah mescit inşa ediyordu. Bu sırada Ebu Bekir'e, 'Benim koyduğum taşın yanına sen de bir taş koy' dedi. Sonra Ömer'e yöneldi, 'Sen de Ebu Bekir'in koyduğu taşın yanına bir taş koy' dedi. Osman'a da 'Sen de Ömer'in taşının yanına bir taş koy" diyerek (halkın içinde) şöyle konuştu: 'İşte bunlar, benden sonraki halifelerdir.'"[162]

Bir rivayet Hz. Peygamber'in, amcası Abbas'a Hz. Ebu Bekir'in ismini halife olarak açıkça söylediğini belirtmektedir. Bu rivayete göre "Allah'ın yardımı ve fetih geldiğinde" ayeti nazil olur olmaz Abbas Ali'ye "Hadi Rasulullah'ın yanına gidelim, bu işi (yönetim) soralım" demiştir. Beraberce Rasulullah'ın yanına gitmişler bunu sormuşlar, Rasulullah onlara şu cevabı vermiştir: Allah Ebu Bekir'i dini ve vahyi üzere benim halifem kılmıştır."[163]

Halifeler bizzat Hz. Peygamber'in emriyle tahakkuk etmişse bu takdirde hilafet, dinin bir bölümü, nübüvvetin bir devamı olmalıdır. Rivayetlerle bu da sağlanmıştır. Bu anlamı veren hadislerden sadece birkaçı şunlardır:

"Bu iş (din), rahmet ve nübüvvet ile başladı, rahmet ve hilafet olarak sürecek."

"Hilafet, nübüvvetin bir parçasıdır."

"Hilafet, nübüvvetin mislidir."

Başka bir rivayette, Hz. Peygamber'in bir rüyası yorumlanmak suretiyle, ilk halifeler, dini devam ettiren kişiler olarak gösterilmiştir. Bu rivayette Hz. Peygamber, bir rüyasını anlatmaktadır. Salih bir kişi ona, Ebu Bekir'in bizzat kendisi tarafından, Ömer'in Ebu Bekir tarafından ve Osman'ın da Ömer tarafından görevlendirileceğini söyler. Nebi'nin huzurundan çıkıldıktan sonra Cabir b. Abdillah rüyayı ve salih kişinin söylediklerini yorumlar: Bu kişiler, Allah'ın, resulüne gönderdiğini devam ettirecek olanlardır (*vülât*).[164]

Geçmişin dini otoritesini sarsabilecek ilk dönem olaylarının farklı okunuşlarını engelleme gayesi güden selefçiler, bunun için "olan"ı dinleştirmek suretiyle meşrulaştırmak istemiştir. Bu öyle bir raddeye varmıştır ki, kendi içinde fazilet sırasına tabi tutulması yanında bilhassa hilafet mücadelesinin içinde olan sahabe, bir bütün olarak gelmiş geçmiş ve gelecek olan tüm insanlara üstün gösterilmiştir.

Ali b. Zeyd, Abdurrahman b. Ebi Bükre'den, o da babasından rivayet ediyor: "Bir adam Rasulullah'a gelerek şöyle dedi: 'Sanki gökte terazi şeklinde bir kova gördüm. Sen ve Ebu Bekir bu terazide tartıldınız, sen ağır geldin. Sonra Ebu Bekir ve Ömer tartıldılar, Ebu Bekir ağır geldi. Ömer ve Osman tartıya çıktılar, Ömer Osman'a ağır geldi. Sonra terazi kaldırıldı.'" Rivayete göre Hz. Peygamber adamın rüyasını tevil etmiş: "Hilafet nübüvvettendir. Sonra Allah istediğini sultan olarak yollar."

Benzer bir rivayette de şunlar bulunmaktadır: "Hz. Peygamber, terazinin bir kefesine, bütün ümmet de diğer kefeye konulmuş, Hz. Peygamber ağır gelmiştir. Sonra sırasıyla Ebu Bekir, Ömer ve Osman, Hz. Peygamber'in konulduğu kefeye çıkmışlar, onlar da fert fert, bütün ümmete ağır gelmişlerdir. Sonra terazi kaldırılmıştır."[165]

İbn Abbas'ın Hz. Peygamber'den aktardığı ifade edilen bir rivayette de şöyle denmektedir: "Cennette hiçbir ağaç yoktur ki her yaprağında 'Muhammed Rasulullah, Ebu Bekir es-Sıddîk, Ömer el-Faruk, Osman Zinnureyn' yazılı olmasın."[166]

Bazı rivayetlerde Osman'ın Ebu Bekir ve Ömer'den sonra insanların en hayırlısı olduğu Hz. Ali'nin onayı ile belirtilmektedir. Rivayete göre Hz. Ali hutbe irat ederken "Rasulullah'tan sonra insanların en hayırlısı Ebu Bekir ve Ömer'dir. Üçüncüsünü de arzu etsem haber vermem mümkün olur" demiş, ama ancak hutbeden indikten sonra "Osman Osman" demiştir.[167]

İlk dönem olaylarının belki de en önemlisi, "fitne"nin başlangıcı olarak görülen Hz. Osman'ın şehit edilmesidir. Zaten belli başlı ilk olaylar da bundan sonra ortaya çıkmıştır. Hz. Peygamber'e götürülen bazı hadislerle bu olaylar da "önceden bilinen" olaylardan addedilmiştir.

Abdullah b. Amr'dan yapılan rivayete göre Hz. Peygamber, "On iki halife olacaktır" dedikten sonra Ebu Bekir'i, Ömer'i zikretmiş, sonra Os-

man'a yönelerek sözüne şöyle devam etmiştir: "İnsanlar, Allah'ın sana giydirdiği gömleği çıkarmanı isteyecekler. Nefsim yed-i kudretinde olan Allah'a yemin ederim ki eğer sen onu çıkarırsan, deve iğne deliğinden geçmediği sürece, sen de cennete giremeyeceksin."

Hz. Osman'ın "gömleği çıkarmaması" ile ilgili bir rivayet de Hz. Aişe'den nakledilmiştir: Buna göre Hz. Peygamber Osman'ı çağırmış, onunla fısıldaşarak konuşmuştur. Bu konuşmadan Aişe, sadece şu kadarını duymuştur: "Allah'ın sana giydirdiği gömleği asla çıkarma."

"Hz. Osman bu emir doğrultusunda hareket edip, isyancıların hilafeti bırakma teklifini reddetmiştir." Bu hüküm, yukarıdaki rivayetleri esas alanların son tahlili olmuştur.[168]

Dinin rivayetlerden elde edilebileceğini ileri süren esercilere göre Rasulullah'ın cennetle müjdelediği kişilerin cennete gireceklerinden emin olunur. Çünkü Rasulullah bunu "bildiği" için söylemiştir. Allah, bu hakkı ona vermiştir. Kuran'da "Gaybı bilen Allah, gayba kimseyi muttali kılmaz. Ancak peygamberlerden istediği bundan müstesnadır." buyrulmaktadır. (Cin, 72/26-27)[169] Buna göre Kureyş'ten on kişi cennete gidecektir. Ebu Bekr, Ömer, Osman cennettedir, Talha ve Zübeyr, Sa'd ve Said cennettedir, Abdurrahman b. Avf, Ebu Ubeyde b. Cerrah cennettedir.[170] Denilebilir ki bu görüşün de asıl maksadı, sahabenin otoritesini sağlama almaktır. Zira "aşere-i mübeşşere"yi oluşturan zatlar, hilafet meselesinin odağında yer alan kişilerdir, siyasi kargaşaların önde gelen isimleridir. Kısaca bu insanlar, mezhepler tarihi açısından "sorunlu"durlar. İşte "aşere-i mübeşşere" yapılmak suretiyle bunlar, tartışma alnından çıkarılmışlar, tarih üstü bir konuma yükseltilmişlerdir.

Aşere-i mübeşşere hadisine benzeyen rivayetler de bulunmaktadır. Örneğin Hz. Ömer'den nakledildiğine göre Rasulullah'ın şu altı zattan razı olarak vefat ettiği ifade edilmiştir: Osman, Ali, Talha, Zübeyr, Abdurrahman b. Avf ve Sa'd b. Ebi Vakkas.[171]

Rivayete göre Hz. Peygamber bir seferinde Hira dağında imiş. Bir sarsıntı meydana gelmiş. O, ayağı ile dağın yüzeyine vurmuş ve şöyle demiş: "Ey dağ, sakin ol! Üzerinde bir Nebi, bir sıddık ve bir de şehit bulunmaktadır." Raviye göre o gün bu dağda, Ebu Bekir, Ömer, Osman, Talha ve Zübeyr bulunmakta idi.[172]

Rivayetlerle Hz. Osman'ın şahadetinden sonra meydana gelen Cemel ve Sıffin savaşlarının sahabe otoritesini sarsabilecek etkileri de en aza indirilmeye çalışılmıştır. Ahmet b. Hanbel'in *ez-Zühd*'ünde geçen bir rivayette, kendisine Cemel savaşı sorulduğunda, Hz. Aişe'nin "O bir kaderdi" dediği belirtilmiştir.[173] Hz. Ali'nin de "Fitne Allah'ın dilemesiyle olmuştur" dediği kaydedilmiştir.[174] İbn Abbas'ın da, "Musa'nın yerine senin hakem olmanı ne engelledi?" sorusuna "Kaderin perdesi ve kaderin öne geçmesi" şeklinde cevap verdiği ifade edilmiştir.[175] Bir rivayete göre de Hz. Peygamber'in, "İki büyük ordu birbiriyle harp etmedikçe, kıyamet kopmayacaktır. Bu iki camianın her iki tarafı da aynı iddiada olduğu halde (yani iki tarafın amacı da İslam ve hakka ulaşmadır) aralarında büyük bir harp olacaktır" dediği iddia edilmiş,[176] Peygamber'in haber verdiği bu savaşın Sıffın olduğu belirtilmiştir.[177]

Bir başka husus, yukarıda da değinildiği gibi, sahabe dönemi olaylarının toplum üzerindeki etkisini en aza indirme kaygısıyla, hilafet sırasına göre fazilet dağılımı yapılmıştır. Buna göre insanların en üstünü Ebu Bekir, sonra Ömer ve Osman'dır. Eserciler genelde Hz. Ali'yi fazilet sıralamasına dahil etmemektedirler. Fakat Ali'nin dördüncü halife olduğu bildirilmektedir.[178]

Rivayete dayalı din anlayışının taraftarlarının iddialarından biri de şu olmuştur: Selef-i salihinden, aralarında Ukkaşe b. Mihsan'ın da bulunduğu yetmiş bin kişi (yedi yüz bin kişi de olabilir deniyor), sorgusuz sualsiz cennete girecek ve onlardan her biri de yetmiş bin kişi hakkında şefaatçi olacaktır.[179]

Üçüncü bölümde ayrı bir başlık altında ehlü'l-eserin iman görüşü işlenecektir. Fakat burada şunu ifade etmek gerekli bir hal almıştır. Bu ekolün asıl mezhebi, amelin imandan bir cüz sayılmasıdır. Çünkü bunun üzerinde ısrarla durulmuş, ameli imandan saymayanlar, Mürciiler olarak kınanmıştır. Fakat amelin kurtuluş açısından değeri konusunda bazı argümanlar Mürcii yönelişten ödünç alınmıştır. Gerçekte bu bir tezattır. Fakat rivayete dayalı dini esas alanlar düşünmüştür ki, iman ve amel birliğini kurtuluş açısından ele almak, selefin otoritesini sarsabilir. Zira bilhassa Cemel ve Sıffın savaşlarında Müslümanların birbirlerini karşılıklı öldür-

meleri söz konusu olmuştur. Öldürme ise büyük günahtır. Eğer büyük günah, dini bir yoldan halledilmezse, hem sahabenin konumu bundan etkilenecek hem de iman amel birliği tezi zedelenecektir. Buna bulunan çözüm, şefaattir. Şefaat birçok rivayette bir iman esası olarak belirlenmiş ve neredeyse tüm "ümmeti" kapsayan ilahi bir yardım biçimine dönüştürülmüştür.[180] Hz. Peygamber'in şefaatinin büyük günahlar için olduğu görüşünün arkasında da selefin otoritesini temize çıkarma bulunmaktadır.

Cemel ve Sıffın savaşının selef açısından olumsuz etkilerini en aza indirmede değişik yollar da denenmiştir. Örneğin Amr İbn Âs'tan, Ebu Hureyre'den yapılan rivayetlerle, bilhassa Sıffın savaşının "günahı," İslamın izin verdiği, hatta teşvik ettiği içtihat yapma kuralına çıkarılmıştır. Buna göre Sıffın savaşında yer alan iki tarafın liderleri, Hz. Ali ve Muaviye, içtihat yapmışlardır. Bu savaş, farklı içtihatların sonucudur. İçtihadın hükmü ise şudur: Doğruyu bulmuşsan on sevap alırsın, yok eğer hatalı bir içtihat söz konusu olmuşsa, bunda da bir günah yoktur, hatta içtihada başvurulduğu için bir sevap veya iki sevap vardır.[181]

Rivayete dayalı din anlayışını esas alanlar, "selef" inancını pekiştirmek için tabiinin faziletleri ve ümmete üstünlükleri üzerinde de durmuşlardır. Sözgelimi, "Onlardan sonra gelenler, 'Bizi ve önce inanmış olan kardeşlerimizi bağışla' (Haşr, 59/10) ayetine dayanarak, sahabeye uyan ileri gelen tabiilerin son nefeslerinde iman üzere öldüklerinde şüphe yoktur," denilmiştir.[182]

Selefin dinleşmesinin yoğunluğu o kadar büyük olmuştur ki akli düşüncenin bir gereği olarak düşünülebilecek ve bu yüzden bilahare Şafi'i'nin istemeye istemeye kabul etmek zorunda kaldığı kıyas usulü de geçmişin (sahabe ve tabiin) otorite özelliğinde kabulünün bir sonucu olmuştur. Selefin dinleştirilmesini "sağlam bir usule göre" yeniden ele alan belki de ilk isim olan Şafi'i'ye göre kıyas, bir anlamda, uyulması gereken bir yol ve sünnettir. Çünkü problemi, sünnette uyulması gereken hususa irca etmektir.[183] Yani kıyas, bir meselenin geçmiş anlayışlara göre çözümlenmesidir.[184]

Şafi'i'ye göre Müslümanın karşılaştığı her problemin, "din"de mutlaka bir karşılığı ve hükmü vardır. Eğer açık bir hüküm yoksa, ona, "geçmiş"ten bir işaret aranır. Bu, kıyastır. Şafi'i, bir düşünce sisteminin dina-

mik can damarı olan içtihadı, işte bu kıyasla sınırlı tutmaktadır. Ona göre, dinde gerçeğe ulaşmak için en çok gidilebilecek mesafe, ancak bu kadardır. Yapılacak en son şey, kıyastır. Her problemi ahbara götürmek esastır. Çünkü ilim sahibi, kesinlik ifade eden tek olgu olan habere dayanır, habere ittiba eder. Çünkü Allah Resulünden sonra hiç kimseye "konuşma" yetkisi tanınmamıştır. Eğer konuşulacaksa bu ancak haber vasıtasıyla, daha önce geçmiş ilimle olur. İlmin kaynağı, kitap, sünnet, icma ve âsardır.[185]

Görüldüğü gibi kıyas aslında selefe ittibanın bir sonucu olmaktadır. Çünkü Şafi'i'deki anlamıyla kıyas, içtihadı daha sonraki nesillerin değil, "benzerleri gelmeyecek olan" geçmiş ululların hakkı olarak görmektir.[186] Bunun açıklamasını İbn Abdilberr'e dayanarak şöyle yapabiliriz: Şafi'i'deki kıyasın anlamı, selefin görüşlerini aynen uygulamak değildir, çünkü bu, zaten olması gereken bir şeydir. Şafi'i'nin kıyastan maksadı, bir mesele hakkında selefte açık bir görüş bulunmamışsa, o meselenin karara bağlanması, selefin görüşlerine mukayese ile olacaktır. Yani burada, dolaylı da olsa seleften bir dayanak noktası bulma söz konusudur. Kısaca Şafi'i'ye göre kıyasın vazgeçilmez şartı, geçmiş sünenler ve selefin görüşleridir.[187]

Şafi'i'nin daha ileride şunu kabul ettiğini de müşahede etmekteyiz: Hiçbir şekilde kıyasın arka planı oluşmazsa ne yapmak lazımdır? İşte o zaman bir sahabenin görüşüne uyulur.[188] Görülmektedir ki Şafi'i'nin yaptığı, tamamen selefe dayanmak suretiyle serbest tatbikata hiçbir şekilde yer bırakmamak olmuştur.[189] Bu suretle Şafi'i, özünde aklilik değeri taşıyabilecek kıyası, selefe ittiba düsturuyla bu özden "kurtarmış" ve onun tatbikatını böylelikle disiplin altına almıştır.[190]

Şafi'i'nin nazarında icma kıyas gibi geçmiş uygulamaların otantikliğinin kabulü anlamındadır. İcma kavramı Şafi'i'de, Fazlur Rahman'ın tespit ettiği gibi, geçmişi tesis etmek için otorite haline getirilmiş bir kavramdır, çünkü onun düşüncesinde icma, ilk nesillerle ilgili bir durumdur. Ona göre icma, gelenektir.[191]

Başka bir ifade ile Şafi'i, icmadan, geçmişte üzerinde ittifak edilmiş otantik uygulamayı anlamaktadır. Çünkü o, icmadan bahsederken, örneğin sahabeden bahsetmektedir: "Gerçekte bizim onların icmalarını benimsememiz, onlara ittiba etmemizin bir sonucudur. Çünkü onlardan bir kısmı,

Rasulullah'ın sünnetini kemal derecesinde bilmeseler de, bu, onların hepsi için meçhul değildir. Bir topluluk olarak onlar, Rasulullah'ın sünnetine aykırı bir şey üzerinde ittifak etmezler, hata üzerine de birleşmezler."

Şafi'i, bu görüşüne delil olarak, selefe ittibanın delili de olan şu rivayeti vermektedir: Hz. Ömer'den nakledilmiştir ki o şöyle demiştir: "Rasulullah, benim size yaptığım gibi ayağa kalkarak şöyle hitap etti: 'Ashabıma sonra onların peşinden gelenlere, sonra onları da takip edenlere saygı gösterin. Daha sonra yalancılık ortaya çıkar; öyle ki, yemin etmesi istenmediği halde kişi yemin eder, şahit olması teklif edilmemesine rağmen şahitlik yapar. Dikkat ediniz; kim cennet serinliğini istiyorsa, cemaatten ayrılmasın.'"

Görülen odur ki Şafi'i, icmanın bağlayıcılığından selefin dini bağlayıcılığını anlamaktadır. Çünkü dikkat edilirse bu rivayette, icma, selefe ittiba ve cemaatten ayrılmama aynı kategoride yer almıştır. Bu rivayetteki cemaat, Şafi'i'nin de belirttiği gibi, beden olarak bir arada yaşayan insanlar topluluğu değildir. Bunun bir anlamı bulunmamaktadır. Cemaatten ayrılmamanın anlamı, helal ve haram kılma hususunda, yani yol tayininde birliğin sağlanmasıdır. Bu yüzden Müslüman cemaatinin (selef) benimsediğine uyan kişidir, cemaatten ayrılmayan.[192]

Bu zihniyetle birlikte İslam geleneğinde herhangi bir "bilimsel" ürüne meşruiyet kazandıran unsur, son kertede, ilk nesillere uzandığı kabul edilen "dünya görüşü" ve "meşru dini duruş" olmuştur.

Sistemli Bir Muhalefet Unsuru Olarak Selefe İttiba Söylemi ve Yankıları

Eserci ve selefçi tutumun İslam düşüncesinde bir geriliğe ve bir anlamda hareketsizliğe yol açacağını düşünen, bu yüzden Kuran'ın yeni açılımlarla ele alınması gereğini ifade eden kesimlere karşı yürütülen neredeyse sistemli muhalefet, selefçi anlayışın bariz bir özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Eserci tutumun bu kesimlere duyduğu tepkinin bir din mesabesinde algılanması, bir ölçüde anlaşılabilirdir. Zira bunlar, İslamın etnosantrik kalıplardan kurtulmasının mücadelesini vermişler, bu yüzden de habere dayalı olarak Kuran'ın anlamlarının sınırlandırılmasına karşı çıkmışlardır.

Hasan Basri'ye nispet edilen kaderle ilgili "Risale" dikkate alınırsa rivayete dayalı din anlayışının* ikinci asırdan itibaren sorgulandığını söylemek mümkün hale gelir. Çünkü bu risalede ortaya konmaya çalışılan fikir, hemen hemen yalnızca Kuran'a dayandırılmaktadır. Watt gibi bunun sebebini hadislerin o devrede muhtemelen tedvin edilmeyişine dayandırmak mümkündür. Fakat kendisinin de ifade ettiği şekilde hadislerin neredeyse tümüyle kaderiye aleyhtarı olmasının da bunda bir payı var gözükmektedir.[193]

Hasan Basri bu risalede, büyük ölçüde rivayetlere dayalı olarak ortaya çıkan kulların fiillerinin ilahi takdirle olduğu inancına, samimi ve hakikaten dini bir "protesto" sunmuştur.[194] Ona göre Allah, emretme ve yasaklamasındaki irade ve rızası dışında kulların fiillerini takdir etmemiştir. Böyle olmuş olsaydı "Dilediğinizi işleyin" (Fussilet, 41/40) yerine, "Üzerinize takdir ettiklerimi işleyin" derdi. Yine "Dileyen inansın dilcyen inkâr etsin" (Kehf, 18/29) demeyip bunun yerine, "İstediğim kimse iman etsin, istediğim de kâfir olsun" derdi. Allah âdemoğlunun tabiatına ilhamla iyiliği kötülükten ayırma özelliğini verdiğine göre, insanoğlu fiillerinde kudret sahibidir. Allah, sadece yol göstermektedir, kulların fiillerine karışmamaktadır. Allah, kullara, yapılacak işleri mukadder kılmamıştır, fakat şöyle yaparsanız size böyle yaparım, böyle yaparsanız size şöyle yaparım demiştir.

Hasan Basri risalesinde, bazı ayetlerin kaderci bir tarzda ele alınmasının yanlış olduğunu vurgulamakta, birtakım örneklerle bunu izah etme yolunu tutmaktadır: "Allah'ın şu sözü, üzerinde münakaşa edilenlerdendir: Hiçbir kimse Allah'ın izni olmaksızın iman getiremez." (Yunus, 10/100) Buradaki izin kelimesi serbest bırakma manasınadır.

* Bu ifadeyi selefçi ve eserci zihniyetin genel karakterini ortaya koyduğu için kullanmaktayız. Nitekim Eş'ari'nin, selefin dini konulardaki tavrını izah ederken şöyle dediğini görmekteyiz: Onlar dinde tartışmayı kabul etmezler ve bunun için mücadele ederler. Onların böyle davranmalarının sebebi, sahih rivayetlere teslim olmaya dayanan bir dini tutuma sahip olmalarıdır. Kendilerine itimat edilen ravilerin birbirlerine naklederek Rasulullah'a kadar vardırdıkları hadisler onlara ulaştığında "nasıl" ve "niçin" sorularını sormazlardı. Çünkü bu sorular bid'at olarak kabul ediliyordu. Bkz. Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'ari, *Makalatu'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallin*, neşr. Ritter, Wiesbaden 1980, s. 294.

"Allah'ın 'Onların bir kısmı bedbaht, bir kısmı da bahtiyar olacaktır' (Hûd, 11/105) sözünde de münazaa edildi ve ayet şöyle tevil olundu: 'Allah Teala kullarını analarının karnında bedbaht ve bahtiyar olarak yaratmıştır. Bedbaht yarattığının bahtiyarlığa, bahtiyar yarattığının da bedbahtlığa çevrilmesine imkân yoktur.' Eğer hakikat tevil ettikleri gibi olsaydı, Allah'ın, kitap ve peygamberlerinin bir manası kalmazdı; peygamberlerin insanları takvaya davetleri ve salaha teşviklerinin bir anlamı olmazdı. Gerçekte bu ayetin tevili onların iddia ettikleri gibi değildir. Allah şöyle buyurmuştur: 'O gün (ahret günü) bütün insanların bir araya toplanacakları gündür. O gün ana baba günüdür.' (Hûd, 11/103) Sonra şöyle devam etmiştir: 'Allah'ın emri yerine geldiği gün, hiç kimse O'nun izni olmaksızın bir söz söyleyemez. O gün, onların bir kısmı bedbaht, bir kısmı bahtiyar olacaktır.'" (Hûd, 11/105)

"Allah'ın şu sözünü de tartışırlar: 'Allah dileseydi hepsini hidayet üzere toplardı, öyleyse sakın cahillerden olma.' (En'am, 6/35) Bu, müşriklerin Müslüman olmamalarından dolayı müteessir olan peygamberine Allah'ın sadece bir sitemidir."

Hasan Basri ilginç bir şekilde bir şeye daha dikkat çeker ve hatırlatır ki, Kuran'ın bazı ayetlerine kaderci bir açıklama tarzı hâkim olabilir. Fakat bu noktada Kuran'ın, Arapların aşina olduğu dille konuşuyor olması unutulmamalıdır. Araplar kaderci anlayış ve yorumlara yatkındırlar.[195] Mesela bir Arap şairi şöyle söylemiştir:

> Zamanın harap etmesi için bina yapılması gibi,
> Anneler de yavrularını ölüm için beslerler.

Halbuki yavrular ölüm için değil, beka için beslenirler; meskenler de harap olmaları için değil mamur kalmaları için yapılırlar. Kuran Arapça bir kitap olduğuna göre Allah onu Araplara kendilerinin bildikleri dille indirerek, onlara alışık oldukları bir tarzla hitap etmiştir.[196]

Hasan Basri, kötülük sferini Allah'ın kaderine nispet edenlerin dinen de mesul olacaklarını belirtmiştir. Bir rivayete göre o, "Kim masiyetler [isyankârlık] Allah'tandır derse kıyamet günü yüzü kara olarak haşr edilecektir,"[197] demiştir.

Hasan Basri'nin rivayete dayalı din anlayışını yeri geldiğinde eleştirdiğini gösteren bir rivayete İbn Kuteybe yer vermektedir. Bu rivayete göre çok hadis rivayet eden bir zat, Ebu Seleme b. Abdirrahman Basra Mescidi'nde Hasan'ın yanına oturmuş ve ona Ebu Hureyre'nin Rasulullah'tan rivayet ettiği şu hadisi nakletmiştir: "Güneş ve ay kıyamet günü, ateşte birbirine sarılmış iki öküzdür" (Buhari, 59/4). Hasan Basri bu sözün uydurma bir şey olduğunu ima ederek şöyle cevap vermiştir: "Güneş ve ay ne suç işlemişler?" Bunun üzerine Ebu Seleme, "Ben sana Rasulullah'ın sözünden bahsediyorum, sen ne konuşuyorsun" diyerek tepkisini göstermiştir. İbn Kuteybe'ye göre Mutezile Hasan'ın bu sözünü, onun Ebu Seleme ve Ebu Hureyre'yi reddetmesi olarak anlamıştır.[198]

Hasan, siyasi, dünyevi ve maddi alanla çok fazla karışmış bir din anlayışının ruhi eziyetini çekmiş olmalı ki, dinin temel boyutunun "sünnet" değil, kalp ve kalpten gelen samimi yöneliş olarak ahlak olduğunu ifade etmeye çalışmıştır. Örneğin Hz. Muhammed'in ruhani cephesi üzerine şöyle vurgu yapmayı tercih etmiştir:

Diller ve bakışlar keskin
Fakat kalpler ölü.
Bedenler görülüyor sadece
Kalpleri görmek mümkün değil.
Sesler işitilmekte
Nideyim, dost sesi yok.
Sünnetlerin işlenmesi bol ki bol
Ama gönüller kupkuru.[199]

Ebu Hanife ve Esere Dayalı Din Anlayışının Sorgulanması

Rivayete ve esere dayalı dini yapılanma Ebu Hanife tarafından da sorgulanmıştır. O, ilk etapta şunu vurgulamıştır: Hz. Peygamber, Kuran'a muhalefet edemez. O halde Kuran'a uymayan bir haberi nakletmek, Peygamberi reddetmek değildir. Aksine O'nun adına batılı nakleden kimseyi reddetmektir.[200] Bu yüzden o, âsarın aleyhine olarak, rey ve şahsi hüküm anlamındaki kıyasa ve istihsana itibar ettiği için, selefe

muhalif birçok görüşü kabul etmekle, "bid'at" yolunu tutmakla itham edilmiştir.[201]

Muhammed b. Yahya er-Rebii'den aktarıldığına göre Cafer b. Muhammed b. Ali, Ebu Hanife'yi uyarmış ve onun yüzüne şunları söylemiştir: "Allah'tan kork! Dini, kendi görüşüne göre değerlendirme. Bizimle beraber sen de Allah'ın kudret eli altındasın. Ama biz; 'Allah şöyle buyurdu', 'Rasulullah şöyle buyurdu' derken sen ve arkadaşların; 'İşittim, ama benim görüşüm şu' diyorsunuz. Allah size de bize de ne yapacağını elbette bilmektedir."[202]

Nuayın b. Hammad'tan nakledilen bir haberde, Süfyan'ın Ebu Hanife'yi "İslamı ilmek ilmek çözen biri" olarak nitelendirmesi oldukça önemlidir. Habere göre Süfyan, Ebu Hanife'nin ölüm haberini alınca; "Elhamdülillah, O, İslamı ilmek ilmek çözen biriydi. İslamda ondan daha uğursuz biri olmamıştır" demiştir.[203]

İbn Ebi Şeybe, eserinde ayrı bir bölüm açarak Ebu Hanife'yi sünnete muhalefetle suçlamıştır. O, bu bölümde, "Falan konuda Rasulullah şöyle buyurdu; Ebu Hanife ise (buna zıt olarak) şöyle dedi" demek suretiyle onu, Rasulullah'a muhalif biri olarak gösterme çabasına sarılmıştır.[204]

Buhari de Ebu Hanife'yi İbn Ebi Şeybe gibi, sünnetin muhalif kanadında görmektedir. O da herhangi bir konuda "Allah Resulü böyle buyurdu, bazı insanlarsa şöyle dedi" diyerek Ebu Hanife'ye ve onun hadis karşıtlığına işarette bulunmak istemiştir.[205]

Ebu Hanife daha ötede, Hz. Peygamber'in bazı hadislerine "hezeyan," diğer bazılarına da "hurafe" diyen biri olarak görülmüş ve gösterilmiştir.[206]

Ebu Hanife zihniyeti esas alındığında, tutucu kanadın bu tepkilerinin anlaşılabilir tepkiler olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü Ebu Hanife anlayışı "yeni sorunlar"ın farkında olan bir anlayıştır. Günün meselelerinin, selefe ittiba gibi naif bir yolla çözülemeyeceğini bilmektedir. Bu yüzden Ebu Hanife'ye "Eğer Peygamber, zamanımızda olsaydı, benim görüşlerimin çoğunu kabul ederdi" gibi sözler atfedilmiştir.[207]

Ebu Hanife, "Ashab için yeterli olan bizim için de yeterlidir" diyen birine "şöyle cevap verilmelidir," demiştir: "Evet ben onların durumunda

olsaydım, onlar için mümkün olan benim için de mümkün olurdu. Oysa onların şartlarıyla bizim şartlarımız, birbirinin aynı değildir."[208]

Ebu Hanife, "Sahabenin kavlinden dilediğimi alır dilediğimi bırakırım" demek suretiyle selefe uyma konusunda seçici ve eleştirel bir bakış açısının öncülüğünü yapmıştır. Tabiin için de aynı anlayışı sürdüren Ebu Hanife, "Onlarla yarışırız" veya "Ben de tabiin gibi içtihat etme hakkına sahibim" demek suretiyle[209] bu nesil hakkındaki tabuyu da sarsan bir isim olmuştur.

İbn Haldun'un hadislere riayet etme açısından Ebu Hanife'yi diğer mezhep imamlarına kıyaslaması, bu noktada üzerinde durulması gerekli bir husus olmaktadır. Ona göre Ebu Hanife 17, Malik 300, Ahmed b. Hanbel ise 50.000 hadise itibar etmiştir. Bu sayılar muhtemel sayılar da olsa, Ebu Hanife zihniyetini ortaya koyması bakımından çok şey anlatmaktadır. Nitekim İbn Haldun, bu sayıları verdikten sonra Ebu Hanife hakkında şunları da kaydetmektedir: "Ebu Hanife'nin az sayıda hadis rivayet etmesi, hadisin sıhhati, hadis nakli ve rivayeti için çok ağır şartlar kabul etmesinden ileri gelmiştir. Ebu Hanife üstelik, sağlam olduklarında şüphe olmayan hadisleri bile, akli delillere aykırı olduğu takdirde kabul etmemektedir."[210]

Ebu Hanife, bilginin geçmişten elde edilebileceği anlayışını, düşüncenin tabiatına uygun bulmamaktadır. O, "uygun olan"a göre şahsi kanaat ve tercih bildirme görüşünü esas almaktadır. Bu kural, daha sonra "istihsan" adı altında teşrii kaynaklarından biri olarak kabul edilmiştir. Ebu Hanife metodu, istihsandır. İstihsan, müsamaha ile hareket etmektir, rahat olanı istemektir, insanlar için en uygunu aramaktır.[211] Ebu Hanife'nin istihsanı, olguyu esas alan bir içtihat türüdür. Çünkü Schacht'ın da ifade ettiği gibi, eğer içtihat, şahsi tercih ve kanaati, uygun olma fikrine bağlı olarak yansıtıyorsa, istihsan adını almaktadır. İstihsan, halkın menfaati, kolaylık ve benzeri düşüncelerle katı kıyası bırakmak anlamına gelmektedir.[212]

Eserci tutumun Ebu Hanife karşıtlığını anlamak için kıyas ile istihsanın iki farklı zihniyet olduğunu hatırlamak yeterlidir. Şafi'i'de açıkça görüldüğü üzere, kıyasta, geçmiş bir örneğe bağlı olma vardır. Kıyasa temel olan, geleneğin normatifliğidir, geçmiş tatbikatın evrenselliğidir. Kıyas, mazinin mutlak otoritesi altında "şimdi" olanı değerlendirmedir. Bu an-

lamda kıyas, yürünmüş yolda yürümektir. Bu yüzden kıyasın, düşüncenin kendinden bağımsız ve onu kilitleyebilecek bir retoriği olduğu söylenebilir. Çünkü eski olanla normatiflik belirlenmekte, hakikat mazide aranmaktadır. Başka bir ifade ile kıyasta entegrist tavrın yönlendirmeleri vardır. Çünkü son tahlilde bu, "hakikat sadece bendedir" anlamına gelmektedir. Kıyas, bunun için ataların izinden yürümeye düşünceyi kurban etmekle aynı anlama gelmektedir.

İstihsan ise, bir meseleyi kendi iç bütünlüğü içinde değerlendirmek olduğundan, düşünceyi, geçmişin, geleneğin baskısından kurtarmakta ve onu hürleştirmektedir. Çünkü istihsanda geçmiş bir uygulamaya dayanma yoktur, hakikat mazide aranmamaktadır. Yeni olan, kamu yararı ve uygulanabilirlik açısından değerlendirilmekte ve günün şartları içerisinde "güzel görme" ile anlaşılmaya çalışılmaktadır. Bu, hakikatin sadece "ben"de olmasının reddidir; ferdi düşünceye, akliliğe, zamanın şartlarına ve "modern" olana değer verme ve onu anlamaya çalışmadır; "ben"i meydana getiren tek unsurun mazi ve gelenek olduğu kabulünün sorgulanmasıdır.

Ebu Hanife'nin selefçi anlayışın en fazla üzerine yürüdüğü isim olması, yukarıdaki izahlardan sonra anlaşılır bir mahiyete bürünmektedir. Başka bir ifade ile eserci tutum Ebu Hanife üzerine yürürken kendi açısından haklıdır, çünkü "Arap aklı"nda yeni olana değer verme, âdet edinilmiş olan yoldan çıkma olarak görülmektedir; "delille" konuşma, bu zihniyetin bir tabusudur. Bunun için Şafi'i, istihsanı, geçmiş örneğe dayanmayan bir "ihdas" olarak nitelendirmiş,[213] "Kim istihsan ile amel ederse, şeriat vazetmiş ve şârilik etmiş olur" diye Ebu Hanife'ye ağır bir tarizde bulunmuştur.[214]

Ebu Hanife'nin sadece rivayete dayalı bir din anlayışını değil, aynı zamanda bu anlayışın hedefi olan, din ile belli bir yaşam tarzı arasında bünyevi bir ilişki kurmayı, başka bir ifade ile dinin tek bir yerel kimliği meşrulaştıran bir aracı olarak ele alınmasını da sorguladığını söyleyebiliriz.[215]

Bazı eserlerde Ebu Hanife'ye şu görüşlerin atfedildiği nakledilmektedir: "Bir kimse Allah'ın bir olduğunu ve Hz. Muhammed'in O'nun resulü olduğunu kabul etse fakat 'Muhammed Mekkeli mi, Medineli mi, yoksa bir Horasan peygamberi midir, bilmiyorum?' derse o kişi mümindir;" "'Allah, Hz. Muhammed'i resul olarak göndermiştir fakat onun bir zenci olma ihti-

mali bile mümkündür' diyen kişi mümindir;" "'Allah Kâbe'yi ziyareti farz kılmıştır, ama ziyareti farz kılınan Kâbe, bildiğimiz mekân olmayabilir' diyen mümindir;" "Bir kimse haccı kabul eder fakat 'Kâbe'nin Mekke'de mi yoksa Horasan'da mı olduğunu bilemiyorum' derse o kişi de mümindir."[216]

Ebu Hanife gibi bir kişinin, ilk bakışta çok da anlamlı görülmeyen bu gibi sözler sarf etmesi pek mümkün gözükmemektedir. Fakat ona nispet edilen bu sözler, onun bir konudaki görüşünün keskin bir üslupla yerilmesi olarak anlaşılabilir. Kanaatimize göre Ebu Hanife, Müslüman olmanın belli kabilevi kültürü aynen benimseme ile sınırlandırılmaması, Müslüman olarak bir kişinin değişik kültür kollarına mensubiyetinin mümkün olabileceği, bunun dinden çıkma olarak görülmemesi gerektiği fikrini taşımaktadır. İşte bu sözlerle eleştirilmek istenen, aslında onun bu görüşüdür.

Amr b. Ubeyd

Kaderiye mezhebinin öncülerinden biri olarak kabul edilen Amr b. Ubeyd (ö. 144 h.) de rivayete dayalı din anlayışına tepki gösterenlerin ilklerinden sayılmaktadır. O, örnek olarak İbn Mes'ud'tan rivayet edilen "Bir kimse anasının karnında kırk gün kaldıktan sonra kan pıhtısı haline gelir..." hadisi hakkında şöyle demiştir: "Eğer bu hadisi A'meş söylerken duysaydım onu yalanlardım. Zeyd b. Vehbi söylerken işitseydim reddederdim. Abdullah b. Mes'ud'tan duysaydım kabul etmezdim. Peygamber'i bu hadisi söylerken görseydim reddederdim. Allah'ın söylediğini işitseydim O'na derdim ki, 'Senin bizden aldığın misak böyle değildi.'"[217]

Bir haberde adamın birinin öldükten sonra cezadan kurtulmak için ailesinden cesedini yakmaları ve rüzgârlı bir günde havaya savurmalarını istediği, ailesinin de bu isteği yerine getirdiği, Allah'ın da adamın küllerini toplayarak onu affettiği rivayet edilir.[218] Amr'ın bu haber için; "Rasulullah böyle bir şey söylemez. Eğer demişse onu yalanlıyorum. Eğer onu yalanlamak, bu açıdan günah sayılacaksa, ben günahkâr olmayı kabul ediyorum" dediği rivayet edilmiştir.[219]

Amr, "Ebu Leheb'in elleri kurusun" (Tebbet, 111/1); "İşte bu adamı yakıcı bir ateşe yaslayacağım" (Müddessir, 74/26) ayetlerinin "ezeli tayin"

görüşüne uygun olarak "levh-i mahfuz"da bulunduğu kabul edilirse Ebu Leheb veya bir başkasına karşı Allah'ın herhangi bir delili olamayacağını ve bu yüzden bu kişilerin ayıplanamayacağını beyan etmiştir. Buradan hareketle Amr, Tebbet suresi birinci ayetine "Ebu Leheb'in yaptığı gibi yapanların eli kurusun" anlamını vermiştir. Çünkü ona göre Allah'ın ilminin zarar veya fayda veren bir yönü olursa insanın sorumluluğu ortadan kalkar.[220] Bu anlamda Allah'ın ilmi insanlar üzerinde baskı yaratan bir otorite değildir. Onun ne müspet ne de menfi bir katkısı insan üzerinde yoktur.[221]

Amr, belli bir çevre kültürün dini hegemonyası altında tutmasını önlemek için olacak sünneti, sadece Hz. Peygamber'in dini nitelikli nasihatleri olarak belirlemiştir. Örneğin kendisine Hz. Osman'ın "uygulaması"ndan söz edilince "Osman'ın uygulaması ne sünnettir, ne de delildir" demiştir.[222]

Amr b. Ubeyd bu ve benzeri görüşlerinden ötürü dehriyeden olmakla suçlanmıştır.[223] Zühri, bir yöneliş olarak kaderiyenin de kanının helal olduğu doğrultusunda Abdilmelik b. Mervan'a fetva vermiştir.[224]

Ebu Yusuf ve Eseri Sınırlandırma Çabası

Ebu Hanife kadar olmasa da, en azından bazı temel meselelerde onun yöntemine sadık kaldığı için, talebesi Ebu Yusuf da eseriliğin hücumlarına maruz kalmıştır.* Zira o, hocası Ebu Hanife'nin yolunu tutarak, âsarın Kuran süzgecinden geçirilerek kabul veya reddedilmesinin gerekliliğine inanmıştır. O, "Kuran'a aykırı olan şeyler, rivayet tariki ile gelmiş olsa bile, Hz. Peygamber'den değildir" demektedir.[225]

Bundan başka o, eseri kabul etmekle birlikte, ona birtakım sınırlamalar getirilmesini savunmuştur. Aslında onun üzerinde durduğu, sadece tabi-

* Aslında Ebu Hanife'den daha çok eser taraftarı olan Ebu Yusuf, önemli bir hadis kitabı derlemiştir. *Kitabu'l-Âsar* adlı bu hadis derlemesi, ona Ahmed b. Hanbel'in takdirini kazandırmıştır. Bkz. Henry Laoust, *İslamda Ayrılıkçı Görüşler*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Sabri Hizmetli, Pınar Yay., İstanbul 1999, s. 103. Ahmed b. Hanbel, Ebu Yusuf'un "sadık" bir kimse olduğunu kabul etmekle beraber, arkasından, Ebu Hanife ashabından bir şey rivayet etmenin gerekli olmadığı hükmünü ilave etmiştir. Bkz. Arif Ulu, *Ebu Yusuf ve Kitabu'l-Âsar'ı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999, s. 57.

inin dinde bir otorite olarak kabul edilip edilmemesidir. Ebu Yusuf, "Peygamberden gelen sünnet" tabirini kullandığı gibi "ashabın sünneti" tabirini de kullanmaktadır.[226] Fakat ona göre tabiinin bıraktıkları, eser alanına sokulursa, bu takdirde onun değeri düşer ve insanlar ondan uzaklaşmaya başlar.[227] Bu noktada Ebu Yusuf, Hicaz ekolünün "sünnet" kavramını da eleştirmiştir. Örneğin o, "Hicazlılar bir hüküm verdiklerinde, 'Bunu nereden aldınız?' diye sorulunca; 'Sünnet böyle olagelmiştir' diye cevap verirler. Fakat belki de bu hükmü, bir çarşı sorumlusu veya bir bölge görevlisi vermiştir"[228] demiştir.

Ebu Yusuf'un bu görüşleri tepki çekmekle beraber, hadislerin yazımı ile ilgili bir fikri, daha fazla tartışma konusu olmuştur. Ona göre hadisler, Hz. Peygamber, halifeler ve büyük sahabiler zamanında yazılmamıştır. Hz. Osman'ın şehit edilmesinden sonra hadisler yazılmaya başlanmış ve bu yazım işi dolayısıyla da gitgide çoğalmıştır.[229]

Ebu Yusuf'un bu görüşü, eserin tespit edilmesinde sosyal bir arka plan olduğunu ortaya koymaktadır. Bu görüş, hadislerin yazımını, sosyal ve siyasi bir olguya bağlamak suretiyle, eserin önemli bir kısmı olan hadis rivayetini, gerçekte bir toplumsal bunalımın sonucu olarak görmektedir. Tabii bu görüş, eserin kutsallığını zedeleyen bir görüştür. Bu yüzden Ebu Yusuf eleştirilmiş, hadislerin ta başlangıçta, hatta bizzat Hz. Peygamber tarafından yazıldığı ifade edilmiştir.[230]

Ebu Yusuf, örf ve âdetlerin din üzerindeki etkilerinin farkında olan biridir ve bu yüzden örf ve âdetlerin dini belirlemesini önlemek için bir görüş geliştirmiştir. Buna göre vahiy döneminde, bir nas, mer'i olan bir âdete göre indirilmişse, burada nassa değil örfe itibar edilir. Kâmil Miras, Ebu Yusuf'un bu görüşünü şöyle açıklamaktadır: Nas, indiği zaman kesitinde mevcut olan örf veya âdetin hükmünü tespit ve takrir için varit olmuşsa, örf nazarı dikkate alınır ve örfün değişmesiyle hükmün de değişmesi icap eder.[231]

Nazzam, Ebu'l-Huzeyl ve Diğer "Kelâmcılar"ın Eser Eleştirileri ve Eser Taraftarlığı

Bilginin Arap geçmişinden elde edilebileceği düşüncesi, toplumun kendi varsayımları hakkındaki gizli uyurgezerliğin sınırlarına boyun eğme anlamı taşıdığı ve bu yüzden donmuş bir dine yol açacağının farkında olan,

eser taraftarlarının genel bir isimlendirme ile "Cehmiye" adını verdiği çevreler de, selefçi bakışın çok sistemli hücumlarına maruz kalmışlardır, çünkü bunlar da Ebu Hanife metodunu sürdürerek, habere ve selefe ittibayı sorgulamaya devam etmişlerdir. Kaderiye aşamasında öncelikle sahabelerin işlerini incelemeyi, tenkit etmeyi ve amelleri hakkında hüküm vermeyi caiz gören[232] bu çevreler, daha sonra çoğunlukla rivayetlerin çelişkili yapısı üzerinde durmuşlar, bu çelişkili ifadelere dayalı olarak dinin temellendirilemeyeceğini ifade etmeye çalışmışlardır.

İbn Kuteybe'den öğrendiğimize göre bu çevrelerin en önde gelen ismi Nazzam (ö. 231 h.) olmuştur. O bilhassa rey ile hüküm vermenin batıl olduğunu ortaya koyan rivayetleri eleştirmiş, bu rivayetlere dayanarak reyin reddedilemeyeceğini savunmuştur. Onun üzerinde durduğu rivayetlerden ve bu rivayetlere getirdiği eleştirilerden bazıları şunlardır:

Rivayetlere göre Hz. Ömer demiş ki, "Eğer bu din akılla ölçülseydi, mestin üzerine değil altına meshedilmesi daha uygun olurdu."[233] Eğer Ömer böyle bir şey söylemiş olsaydı, bütün hükümlerinde bu sözüne uygun davranması gerekirdi. Halbuki, başka rivayetlerden anladığımıza göre Ömer, bir meselede yüz değişik hüküm vermiştir.

Hz. Ebu Bekir'in, bir rivayete göre, "Ben bir ayetle ilgili olarak, Allah'ın kastettiği manadan başka bir şey söylersem (kendi reyimle konuşursam) hangi gökyüzü beni barındırır?" dediği halde, başka rivayetlerden onun, "Kendi görüşümü söylüyorum" ifadesini sıkça kullandığını anlamaktayız.

Hz. Ali de iddiaya göre, "Kim cehenneme girmekten hoşlanırsa 'dedenin mirası' konusunda rey ile fetva versin" demiştir. Ama o, diğer bazı rivayetlere göre, birçok meselede, "Ben kendi görüşümü söylüyorum" ifadesini kullanmıştır.

Öte yandan Nazzam, Ebu Hureyre ve İbn Mes'ud'tan gelen rivayetleri de tartışma alanına taşımıştır:

İbn Mes'ud, ayın yarıldığını ve buna kendisinin şahit olduğunu söylemektedir. Allah bir veya birkaç kişi için ayı neden yarsın? Allah, böyle bir şey yapacaksa, ancak insanlara hüccet, peygamberler için bir delil olsun diye yapar. Öyleyse neden ayın ikiye bölündüğünü diğer insanlar bilmiyor-

lar? Mesela neden insanlar bunun cereyan ettiği yılı bir tarih olarak kaydetmemişlerdir? Niçin bunu gören bir müşrik Müslüman olmamıştır? Bir Müslüman niçin bunu bir zındığa delil olarak getirmemiştir?

Rivayetler bize, İbn Mes'ud'un, Kuran'dan iki sureyi inkâr ettiğini göstermektedir. Zeyd'in kıraatini esas alan Hz. Osman, bunun için İbn Mes'ud'a kötü şeyler söylemiştir. İbn Mes'ud da Hz. Osman'ı tefrika meydana getirmekle suçlamıştır.

Yine rivayetlere göre, kendisinden çokça nakil yapılan Ebu Hureyre, Ömer, Osman Ali ve Aişe tarafından yalanlanmış biridir. Bir tek mest ile yürümenin aleyhinde bir hadis rivayet ettiğinde, Hz. Aişe, sokağa çıkarak tek mest ile yürümüş ve "Ebu Hureyre'yi yalancı çıkarmak için böyle yapıyorum" demiştir (Buhari, 77/40). Hz. Ali'ye Ebu Hureyre'nin aptes alırken ve elbisesini giyerken sağdan başladığı söylenince, hemen su istemiş ve soldan başlayarak aptes almıştır.

Ebu Hureyre Rasulullah'tan, "Uğursuzluk kadında, evde ve binek hayvanındadır" (Buhari, 76/53) hadisini nakledince, Hz. Aişe dehşetle ayağa kalkmış ve "Kuran'ı indirene yemin ederim ki bu hadisi rivayet eden, Ebu'l-Kasım'a iftira etmiştir. Rasulullah sadece, 'Cahiliye insanları, uğursuzluğun hayvanda, kadında ve evde olduğuna inanırlardı' buyurdu" demek suretiyle ona çıkışmıştır.[234]

Bundan başka Nazzam, selefin icmasının mutlak bilgi kaynağı olduğu kabulünün yanlışlığını vurgulamaya çalışmıştır. Ona göre insanlar, bazen hatalı bir görüşte de birleşebilirler. Nitekim diğer peygamberlerin değil de sadece Hz. Muhammed'in bütün insanlığa gönderilmiş olması fikrinde icma edilmesi, böyledir. Mademki Hz. Muhammed tüm insanlığa gönderilmiştir, öyleyse peygamberlik kendi zatında evrensel bir hüviyet taşımaktadır. Bu yüzden diğer peygamberler de Hz. Muhammed gibi tüm insanlığa peygamber olarak gönderilmişlerdir.[235] İbn Kuteybe'ye göre Nazzam, bu görüşüyle, "Ümmetim hata üzerine birleşmez" diyen Hz. Muhammed'e muhalefet etmektedir.[236]

Bu fikrinden hareketle söylenebilir ki Nazzam da Amr b. Ubeyd gibi, sahabe uygulaması ile sünnetin alanının din olarak genişletilmesine şiddetle karşı çıkmıştır.

Nazzam ayrıca sünnet olarak benimsenen bazı hadis içeriklerinin Kuran'a ters olduğunu, bu yüzden hadisçilerin çelişkili tavır sergileyen insanlara benzediklerini ifade etmektedir. Ona göre hadisçiler, hem "Hiç kimse bir başkasının günahını çekmez" (Necm, 53/38) ayetini okurlar, hem de "Zina çocuğu üçlünün en şerlisidir," "Ailesinin ağlaması yüzünden ölü azap çeker," "Akikası kesilmeden ölen her çocuk kurbanı kesilinceye kadar cennete girmekten men edilir" diye rivayet ederler.[237]

Bundan başka Nazzam büyüselleştirme yoluyla dinin manevi gücünü artırma ve buna bağlı olarak toplumsal meşruiyeti kazanma anlayışını da eleştirmekten geri durmamıştır. Bunun bir örneği İbn Abbas'tan gelen "Hacer-i Esved cennettendir. Önceleri kardan daha beyaz olan bu taş, müşriklerin işlediği hatalar yüzünden karardı"[238] rivayeti hakkında şunları söylemesidir: "Eğer cahiliye ehlinin küfrü taşları karartsaydı müminlerin imanı da onları beyazlatırdı."[239]

Mutezile ekolünü sistemleştiren ilk kişilerden biri olarak görülen Ebu'l-Huzeyl[240] de (ö. 227 h.) rivayete dayalı din anlayışını sorgulayanlardan biri olmuştur. Ona göre bir haberin delil olabilmesi için içlerinden en az birinin cennet ehli olduğu yirmi veya daha fazla kişiden aktarılması lazımdır. Aksi takdirde haber, tevatür de olsa hüccet olamaz.[241] Ebu'l-Huzeyl, Kuran'a ve akla ters düşmese bile haber-i vahidin delil olabilmesi için, her nesilden en az dört ravi tarafından rivayet edilmesi koşulunu getirmiştir.[242] Ona göre bilhassa kâfirler ve fasıklarla ilgili haberlerin hüccet kabul edilebilmesi için, rivayetlerin tevatür derecesine ulaşması yeterli değildir, bununla birlikte ravilerden en az birinin cennet ehli olması gerekir.[243]

Ebu'l-Huzeyl ortaya koymuştur ki, bilginin kazanılmasını sağlayan güç, haber değil akıldır. Dinin özü olan Allah'ı bilmek dahi haberden önce akılla sabit olur. Akıl, erdemli bir şekilde şerefli bir hayat sürmeye de muktedirdir.[244] İnsanların üzerine gerekli olan taklit değil "nazar"dır.[245] Ona göre bilgiye ulaşmanın yolu şüpheden (geçmişte kesinliği sabit olmuş hakikat manasındaki "ilim"den değil) geçmektedir. Bu sebeple o, "Elli şüphe bir hakikatten iyidir" demiştir.[246]

Diğer "Cehmiler" gibi Ebu'l-Huzeyl de azatlı bir köle olarak, "esirlerin çocukları"nın yolunu takip ettiği için dinde saçmalıklar icat ettiği gerekçesiyle küfürle itham edilmiştir.[247]

"Cehmiye"nin (aslında bundan kasıt kelâmcılardır) haberin tartışılır bir konumu olduğunu ifade etmek için ileri sürdüğü görüşlerden biri de, hadis rivayeti ile Emevi iktidarı arasındaki ilişkidir. Bu meyanda Muaviye'in, "Beytü'l-Hikme" adında bir yeri olduğu, nerede bir hadis görürse buraya koyduğu söylenmiş, daha sonraki hadisçiler için bu "yer"in yegâne kaynak olduğu ifade edilmiştir.[248]

Bundan başka, Hz. Peygamber'den çokça nakilleri bulunan Abdullah İbn Amr İbn As'ın bu nakillerinin asıl kaynağının, Yermuk savaşında elde ettiği iki deve yükü ehl-i kitap eserleri olduğu belirtilmiştir. Çünkü rivayetler ortaya koymaktadır ki, Rasulullah'tan rivayet ettiğini söylediğinde insanlar onu, "Şu yük hayvanlarının üzerindeki kitaplardan bize aktarımda bulunmuyorsun değil mi?" diyerek uyarırlarmış.[249]

Ayrıca hadislerde akla, izana, fıtrata uygun olmayan birçok hurafenin bulunduğu belirtilmek suretiyle âsara ittibayı esas alanların din görüşü eleştirilmiştir. Örneğin denilmiştir ki, hadislere göre hayvanlar konuşabilmektedir, yeryüzünün bir parçası diğer parçasına şikâyetini dile getirebilmektedir, aralarında asırlar olduğu halde Âdem'le Musa buluşup konuşabilmektedir. Yine hadislere göre sineğin bir kanadında zehir, diğerinde ise o zehrin panzehiri bulunmaktadır. Şeytan sol elle yediği için solun şeytandan olduğunu da hadislerden öğrenmekteyiz. İbn Kuteybe'ye göre bu tür bir karşı çıkışın asıl maksadı sahabe ve tabiinden gelenleri kabul etmemedir. Bu ise insanın İslamdan çıkması için yeter bir sebeptir.[250]

Hadis tasnifinde büyük pay sahibi tabiinin ileri gelenlerinin, rivayetlerde bulunan hadis karşıtı bazı sözleri de, "Cehmiye" tarafından eseriliği eleştirmede delil olarak kullanılmıştır. Sözgelimi, kendisi hakkında "Hadis şehveti benliğini sarmış" ifadesi kullanılan Süfyan es-Sevri, hadis fitnesinin, altın ve gümüş fitnesinden daha büyük olduğunu söylemiştir. Yine onun, "Şu hadis var ya, kesinlikle ölüme hazırlık vasıtası olamaz" dediği kaydedilmiştir. Şu'be'nin de, "Şeytan sizi Allah'tan, namazdan alıkoymak ister. Artık bundan (içki ve kumardan) vazgeçersiniz, değil mi?" (Maide, 5/91) aye-

tinden ilhamla, "Şu hadis sizi Allah'ın zikrinden alıkoymaktadır; artık bundan vazgeçersiniz, değil mi?" dediği nakledilmiştir.[251] Yine "hadiste emirü'l-müminin" olarak anılan Şu'be'nin "Hadisten başka hiçbir şeyden cehenneme girmeme vesile olacak diye korkmuyorum"; "Hiç kimsenin benim kadar hadis aradığını göremezsin, ben ise onun en az üçte birinin yalan olduğunu gördüm" tarzında beyanları bulunduğu ifade edilmiştir. A'meş'in ise, "Bunlar -ashabu'l-hadis- yalandan başka bir şey rivayet etmezler" dediği kaydedilmiştir.[252] İbnü'l-Mübarek'in ise, "Hadis için yaptığım seyahatlerden dolayı Allah'ım senden af diliyorum" sözü bulunmaktadır.[253]

Hadis taraftarlarının "kesretu'l-hadis"i zemmetmek için söylenen ifadeler olarak değerlendirdikleri bu ve benzeri rivayetler, rivayete dayalı din anlayışını eleştiren "Cehmiler" tarafından oldukça mantıklı bir şekilde kullanılmıştır.[254]

Sahabenin mutlak anlamda adil olduğu tezini doğrulamayan bazı rivayetler de bu bağlamda söz konusu edilmiştir. Ahmet b. Hanbel ve Buhari'nin kitaplarına aldıkları bir rivayette Hz. Peygamber'in şöyle dediği nakledilmiştir: "Kıyamet günü bazı akvam bana arz olunacak ve arkamdan çırpınıp duracaklar. Ben de o zaman; 'Ya Rabbi, ashabım ashabım!' diyeceğim. Bunun üzerine bana, 'Benden sonra onların ne yaptıklarını bilmiyorsun! Sen ayrıldıktan sonra onlar, gerisin geri irtidat etmekten kurtulamadılar' denecek."[255]

Geçmiş kuşakları kutsamak suretiyle onları taklidin bir itaat mesabesine çıkarılması, bilginin mahiyeti için de tehlikeli görülerek sorgulanmıştır. Örneğin Bağdadi'nin Hanefi-mürcii olarak nitelendirdiği[256] Bişr b. Gıyas el-Merisi (ö. 218 h.) ilimde taklidin alimler için haram olduğunu belirtmiştir. Hatta ona göre, taklide medar olan bilginin aslı, Kitap, sünnet ve icmaya dayansa bile, bu böyledir.[257] El-Merisi de tutucular tarafından bir Yahudi veya Hıristiyan çocuğu olarak görülmüş, "İman fiil değildir" dediği için bid'atçilikle, "Kuran mahluktur" dediği için de küfürle itham edilmiştir.[258] Kendisinin tövbeye davet edilmesi gerektiği, tövbe etmezse başının vurulmasının vacip olduğu ifade edilmiştir.[259]

Rivayete dayalı din anlayışını benimseyenler, bu fikir karşısında sadece, yaşayan birini taklit etmeyi kerih görmüşlerdir. Çünkü bu, eseri de-

ğil, bir insanın görüşünü esas almak anlamına gelmektedir. Ölmüşlerin ise taklit edilmesinde fazla bir sakınca olmadığını belirtmek durumunda kalmışlardır. Bu konuda İbn Mes'ud'un şu sözünden güç almışlardır: "Eğer taklit etmek zorunlu bir durumsa, hiç değilse ölmüş olanları taklit edin. Çünkü yaşayanlar, fitne açısından emin insanlar değillerdir."[260]

Gerçekte geçmişe itaat fikrini tam olarak karşılamadığı ve eser yanında belli görüşlerin esas alınabileceği ihtimalinden hareketle, rivayete dayalı din anlayışını savunanların taklide pek sıcak bakmadıkları söylenebilir. Fakat bu, asla taklidin düşüncenin mahiyetini bozuyor olmasından kaynaklanmamaktadır. Bunlara göre taklit, bir anlamda "bilinmeyene" tabi olmaktır. Esere ittiba ise "bilinen"e ittibadır. İmam Malik'in, "Bilmediğiniz bir şeyi Allah'a karşı mı söylüyorsunuz" (Araf, 7/28), "Bilmediğin bir şeyin ardına düşme" (İsra, 17/36) ayetlerine dayanarak, bilinmeyen bir şeyin "ilim" değil "zan" olduğunu, zannın da hakikate ulaşmada bir fonksiyonunun bulunmadığını ifade ettiği, bu noktada zikredilmiştir.[261]

Bu zihniyete göre yerilen taklit, "ilim" olmayan görüşü, reyi, sahabe, tabiin ve etbau't-tabiinin büyüklerinin nakillerine dayanmayan bir fikri, sadece Kuran'dan çıkarıldığı iddia edilen bir hükmü esas almaktır. Nitekim Dârimi'de geçen bir rivayette, dini, Rasulullah'ın ashabından başkasına dayandırmaya "*kallede*" fiili kullanılarak tepki gösterilmektedir. Çünkü ashaptan birine dayanmayan dini anlayış "bid'at" kapsamına girmektedir. Aynı rivayette Kuran'a dayanma anlayışı da, ashaptan gelen bir rivayet esas alınmadığı için, rey kapsamında değerlendirilmektedir. Bu rivayetin son kısmında da şöyle denir: "Kuran Rasulullah'ın imamıydı, Rasulullah ashabın önderiydi, ashap da kendilerinden sonra gelenlerin imamıdır. Bundan sonra da bilinen zatlar vardır. Bunların hepsi, reyi reddetmekte müttefiktirler."[262]

Görüldüğü gibi söz konusu rivayette, taklit, bid'at, reyde doğruluk aramanın sapkınlığı, sadece Kuran'a dayanmanın gerçekte rey beyanı olduğu, birlikte zikredilmiştir. Buradan hareketle denebilir ki, taklit, geçmiş kuşaklara ittibadan ayrı bir durum olarak değerlendirilmektedir.

İbn Abdilberr'in kitabında "Taklidin Fesadı" başlığı altına alınan bir rivayet, ittibanın, sünnete uyma, taklidin ise, herhangi bir insanın gö-

rüşünü kabul etme olarak anlaşıldığını göstermektedir. Bu rivayete göre Hz. Peygamber şöyle demiştir: "İslam garip başladı, yine sonunda garip bir hal alacaktır. Bu yüzden gariplere uyunuz." "Kimdir bu garipler?" dendiğinde Hz. Peygamber şöyle devam etmiştir: "Sünnetimi ihya edip onu Allah'ın kullarına öğretenlerdir."[263]

Taklit, dini, sünnetin dışında rey ile hüküm veren veya Kuran'dan esersiz anlam çıkarmaya çalışan kişi veya kişilerden alma şeklinde anlaşılmış, "delil" olmadan bir kişinin görüşünü benimseme olarak görülmüştür. Taklidin bir açıdan zıttı olan ittiba ise, hüccetle sabit olan bir şeye uymak olarak tarif edilmiştir. Buna göre taklit memnu, ittiba ise gerekli bir durum olmaktadır. Asla uymak vacip olunca taklit batıl olacaktır.

Fakat esere ittiba anlamında taklit ise baş tacı edilmiştir. Çünkü seleften gelenler bir hüccettir. Bu anlamda dinin taklitten ibaret olduğu belirtilmiştir. Eserin sınırlarını aşmamak ancak Nebi ve ashabının, öncekilerin yolunu izlemekle mümkündür. İnsana düşen *"ehlü'l-eser ve't-taklid"* olmaktır.[264] Taklit tasvip edilmez ve dinde bir insan başka birini takip edemez demek, bu zihniyete göre, sadece eseri geçersiz kılmak, ilmi ve sünneti zayıflatmak demektir.[265] Yalnız bu tür taklide ittiba anlamı verilmek suretiyle onun dinleştirilmesi sağlanmıştır. Burada, "Ve onlara güzel bir şekilde ittiba ederler" (Tevbe, 9/100) ayeti delil olarak kullanılmış ve denilmiştir ki, taklit dinden olmasa idi, o zaman eserin, haberin ve ilmin talep edilmesinin bir anlamı kalmazdı.[266]

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi selefe ittibayı esas alanları asıl motive eden güç cemaatçi yapının muhafaza edilmesidir. Bu yüzden İbn Kuteybe: "Ehlü'l-hadisin asıl maksadı, dini, eskilerin yoluna dayandırmak suretiyle inançta birliği sağlamak ve böylece toplumun, onu belli bir geleneğe tabi tutmak yoluyla, bölünmesini önlemektir. Bunlara göre eğer dinin asılları, insanların görüşlerine havale edilirse, ihtilaflar asla ortadan kalkmayacaktır" demektedir.

"Cehmilik," bu düşüncenin de sakatlığını vurgulamıştır. Denmiştir ki, gerçekte eser ehlinin tuttuğu yol, toplumda ayrılık meydana getirmektedir. Çünkü onlar, birbirine tamamen aykırı rivayetleri nakletmek ve uydurma olduğu besbelli haberleri baş tacı etmek suretiyle ihtilafların belirmesi-

ne, fırkaların çoğalmasına, Müslümanların birbirine düşman gözü ile bakmasına, bağların zayıflamasına neden olmaktadırlar. Çünkü bu yolla, her fırkanın, kendi mezhebini tezkiye eden birtakım rivayetlere bel bağlanmasına imkân sağlanmaktadır. Hariciler, mürciiler, mürcii karşıtları, Rafıza... hemen her fırka, kendi fikri için rivayetlerden deliller bulabilmektedir. Bunlardan her biri, hatta fıkıh ekolleri bile, hadisçilerin rivayetlerinden bir rivayete dayanabilmektedir. Öyleyse rivayete dayalı bir din anlayışı, birliğin değil, ihtilafın sebebi olmaktadır.[267]

İbn Kuteybe'nin "ehl-i kelâm" dediği bu çevrenin asıl itirazı rivayetlerle birlikte din alanında meydana gelen genişliğin yol açtığı kaos ortamına olmuştur. Bu yüzden ehl-i kelâmın rivayete dayalı din anlayışı karşısında, dinin alanını, "eser" açısından Kuran'la sınırlama gibi bir görüşten hareket ettiği söylenebilir. Çünkü bu kesimin iddiası şudur ki, hadisi veya rivayeti devreye koyarsanız, din alanındaki genişlikten kurtulmak mümkün olamaz. Aklilikle değil, asıl rivayetlerle din alanı karmaşık bir hale gelmektedir.

Son bir tahlil olarak söyleyebiliriz ki, belli bir yaşam standardizasyonu için "ilim"i esas alan, yani geçmişin sünnetini, "şimdiyi" ve "geleceği" tayin edecek bir bilgi haline dönüştüren anlayış karşısında kelâmcıların söylemi, felsefi bir *apriori* üzerine kuruludur. Bu söylemin temelinde yatan ilke, geleneği biçimlendiren bir güç olarak Tanrı'nın, dünyada ne doğrudan doğruya hazır, ne de gaip olduğu, mutlak hakikatin ne peşin olarak verilmiş olduğu, ne de ebediyen inkâr edilmiş olduğudur. Her şey yargı altındadır ve akıl, bu yargının temel referansıdır.

Bu hususa bağlı olarak "kelâmcılar," insanın gücü üzerinde çok fazla vurgu yapmışlardır. Eş'ari'nin de ifade ettiği gibi "Kaderiye, Mutezile ile birlikte Allah'ın insanlara güç verdiği bir şey üzerinde kudreti bulunmadığını kabul etmiştir.[268] Malati'nin kaydına göre kaderiyenin bir kolu olan "mufavvıda," insanın bütün işleri yapmada tam yetki sahibi olduğunu ileri sürmüşlerdir. Malati diyor ki, "Onlar kendilerine öylesine güvenmektedirler ki, Allah'ın yardım ve hidayeti olmaksızın oluştuğunu kabul ettikleri bir güven vasıtasıyla (*tefviz*) iyi olan her şeyi yapabilme iktidarındadırlar."[269]

Bu ve benzeri itirazlar, hadis ekolünün daha içe kapanık bir tavır alması sonucunu vermiştir. Durum o noktaya gelmiştir ki artık eskiler, her hakikatin, her amelin, her sözün mutlak doğruluğunun temel belirleyicisi olmuştur. Sözgelimi, "Bize ulaşsa ki, eskiler sadece tırnaklarını yıkarlarmış, bunun ötesine geçemeyiz" denmiş, "Bir kavmin, atalarının amellerine muhalefet etmesi, çöküş için yeter sebeptir" sözü, meşhur bir deyiş halini almıştır.[270] Yine, "Eğer eskiler, bir adımlık da olsa bir yeri aşmamışlarsa buna tecavüz etmemek gerekir, çünkü bir toplumun zelil olması, geçmişte beliren fiillerine aykırı hareketle ortaya çıkar" hükmü, çeşitli rivayetlerle, kesin bir yargı olarak kabul edilmiştir.[271] Buna göre insan, yemesinde içmesinde, hatta hastalığında bile hadis ve esere muhtaçtır, bu yüzden bütün fiillerini, hatta başını kaşımasını bile esere göre yapmalıdır.[272]

Daha ötede, çeşitli zamansallıkların ve beşeriyetlerin yan yana bulunduğu bu dönemde, "ilm"in sadece "ümmet"i değil, diğer milletleri de kurtuluşa erdirecek gücünden bahsedilmiştir. Muaviye b. Kurre bu anlamda şöyle demiştir: "Bu ümmetin ilim bakımından en düşüğünün ilmini, bir başka ümmet alsa, onunla muhakkak doğru yolu bulur."[273]

Ebu Reca Kuteybe b. Said es-Sakafi'nin (ö. 240 h.) şöyle dediği aktarılmıştır: "Küçüklüğümde rey talep ediyordum. Fakat bir gün rüyamda gökten bir kabın indirildiğini gördüm, insanlar ona ulaşmaya çalışıyorlardı ama ulaşıp alamıyorlardı. Ben alabildim. Doğu ile batı arasında ne varsa o kabın içinde gördüm. Sabah olunca bezzaz Mıhza'nın yanına gittim ve rüyamı kendisine anlattım. Bana dedi ki 'Evladım esere sarıl! Çünkü rey doğu ve batıya ulaşamaz. Ona ancak eser baliğ olur.' Bunun üzerine reyi terk ettim ve esere yöneldim."[274]

İkinci Bölüm

EKOLLEŞME DÖNEMİ

Bir Ekol Olarak Ashabu'l-Hadis

Buraya kadar izah etmeye çalıştığımız rivayete dayalı dini düşünce tarzı, girişte belirttiğimiz gibi, yeni çalışmalarda "ehl-i sünnet-i hasse"[1] veya selefiye olarak nitelendirilmiştir. Hatta bazen bu anlayış biçiminin, doğrudan Kuran'ın sinesinden doğduğu ve İslamın en saf ve en nezih şeklini temsil ettiği belirtilmiştir.[2]

Aslında "ehl-i sünnet-i hasse" veya daha yaygın kullanımıyla selefiye denilen anlayış biçimi, zaman içerisinde, toplumda meydana gelen değişmelerin derinliği oranında, rivayet, haber ve hadis etrafında, dini şekillendirmek isteyen yönelişten başka bir şey değildir. Bu yüzden bunlara, "ashabu'l-hadis", "ehlü'l-hadis" veya "ehlü'l-eser" adları verilmiştir.

İbn Kuteybe'nin tarifine göre ashabu'l-hadis, din işini, istihsana, kıyasa, akli muhakemeye veya mütekaddimin felsefecilerin kitaplarına, müteahhirin kelâmcılara havale etmeyenlerin adıdır.[3] Hatip Bağdadi'nin tarifi de buna benzemektedir: Ehlü'l- eser, "ilmi", aşırıların tahriflerinden, iptalcilerin değiştirmesinden ve cahillerin tevilinden muhafaza eder. Bu yüzden ashabu'l-hadis, Kitap ve sünnete tabi olan, heva ve reye asla yanaşmayan, sadece rivayetlere dayanarak hüküm veren "cumhur-u azîm"in mezhebidir. Ashabu'l-hadisten başkası ise, hevalarına uyan, reye bağlanıp onu güzel gösterenlerdir.[4]

Ebu Hatim er-Razi (ö. 322 h.) ashabu'l-hadisi, rey ve kıyası reddederek helal, haram ve fıkıh konusunda Rasulullah, sahabe ve tabiinden gelen haberlerle amel edenler olarak tarif etmiştir. Razi, onların imanın söz ve amelden ibaret olduğuna, Kuran'ın yaratılmamışlığına inandıklarını, "halku'l-Kuran"a inananları tekfir ettiklerini, çeşitli ve çelişkili hadislerle varit olan her şeye inandıkları için "haşeviye" olarak adlandırıldıklarını da belirtmiştir.[5]

Bu tariften yola çıkarak diyebiliriz ki eser ehli veya hadis taraftarı, rivayetleri objektif kriterlere bağlı olarak tespit etmeye çalışan, sahihi zayıfından

ayıran, bu yüzden teknik anlamda iş yapan insanlar anlamına gelmemektedir. Yani bu kavramlar, bir meslek grubunu ifade etmemektedir. Bu açıdan eser veya rivayetin ikinci derecede önem kapsadığı söylenebilir. Hatta birçok düzlemde eser, bir argüman mesabesindedir. Asıl amaç, belli bir dünya görüşünü, yaşam standardını, eserin gücünden yararlanmak suretiyle savunmaktır. Ehlü'l-eser, "sünnet" ile halihazır toplumsal durumlar ve ikisi arasındaki ilişkiler yönünden bir tercihe sahip yönelişin adıdır. Bundan dolayı politik düzeyde de ortaya çıkmış olmaktadır, çünkü daha önce olmuş olanın oldurulması veya yeniden olmasını sağlama çabası, son planda politik bir eylem olacaktır.

Herhalde bu varoluş sorunsalı nedeniyle bazen hadis ve ashabu'l-hadis, en yüksek dinsel üslupla tarif edilmiştir. Sözgelimi, hadis öğrenmek, ibadetlerin en hayırlısı olarak addedilmiş, namaz kılma derecesinde görülmüştür. İbn Ömer'e giden bir rivayette, "Hadisi naklettikten sonra selam ver, zira o anda namazdasın" denilmiştir. Vekian'ın (ö. 197 h.) da, "Namaz hadisten daha efdal olsaydı hiçbir hadis rivayet etmezdim" dediği kaydedilmiştir. Er-Remadi'nin hastalandığında, "Bana ashabu'l-hadisi çağırın, onlar üzerime hadis okusunlar" dediği belirtilmiştir. Daha ileride, "kurtuluşa eren fırka" olarak ashabu'l-hadisin fasıkının, diğer zümrelerin "âbid"inden daha hayırlı olduğu vurgulanmıştır.[6]

Ahmet b. Hanbel, Abdurrezzak'a (ö. 211 h.) başvurmak suretiyle, "İnananlar toptan savaşa çıkmamalıdır. Her topluluktan bir taifenin dini iyi öğrenmek ve geri döndüklerinde kavimlerini uyarmak için geri kalmaları, gerekli olmaz mı? Ki böylece belki yanlış hareketlerden çekinirler" (Tevbe, 9/122) ayetinde, "dinde derinleşerek kavimlerini inzar eden" topluluğun, ashabu'l-hadis olduğunu söylemektedir.

Süfyan es-Sevri, ashabu'l-hadisi, "semanın bekçileri" olan meleklerin yanında, "yerin bekçileri" olarak nitelendirmektedir.[7] Bu rivayette "yerin bekçileri" ifadesi önemlidir. Çünkü ashabu'l-hadisin belli bir kültür kodunu yaşatma ve hatta onu dayatma amacını güden "ideolojik" bir yöneliş olduğunu çağrıştırmaktadır. Buhari'de geçen bir rivayetten anlamaktayız ki, genel olarak Araplar kendilerini "gök ehli" olarak görmekte, kendilerinden olmayanları, mesela zımmileri, aşağı tabakadan saydıkları için "yer ehli" olarak nitelendirmektedirler.[8]

Ayrıca ashabu'l-hadis, Hz. Peygamber'in halifeleri olarak nitelendirilmiştir. Rivayete göre Hz. Peygamber peş peşe üç kere, "Allah halifelerime rahmet etsin" demiş, etraftan, "Senin halifelerin kimlerdir?" diye sorulduğunda şöyle cevap vermiştir: "Sünnetimi ihya edip onu Allah'ın kullarına öğretenlerdir."

Hicri 2. yüzyıl muhaddislerinden Ebu Bekir b. Ayyaş'tan (ö. 193 h.) mervi bir söze göre de her devirde ashabu'l-hadisin öteki alimlere göre nispeti, Müslümanların diğer din mensuplarına nispeti gibidir.[9]

Ashabu'l-hadise, sahip oldukları "ilm"i halka aktaranlar olarak enbiya makamına yakın bir makam da biçilmiştir. Peygamberimize dayandırılan bir rivayette; "Kim ilmi öğretir ve onunla İslamı yaşatırsa, o kimse ile enbiyalar arasında yalnızca bir derece fark kalır" denilmiştir.[10] Şafi'i'nin, "Ashabu'l-hadisten birini görsem, sanki Nebi'yi canlı olarak görmüş gibi oluyorum"[11] demesini de bu manada değerlendirmek mümkündür.

Kısaca ashabu'l-hadis, Müslümanlar katında kendilerinin çok özel bir misyonu olduğu inancındadırlar. Onlara göre Allah, şeriatın koruyucuları ve bid'atlerin yıkıcıları olarak kendilerini seçmiştir. Aynı şekilde Allah'ın dinin emanet ettiği, ilmi koruduğu ve Nebi ile ümmet arasında vasıta kıldığı kimseler de kendileridir. Ashabu'l-hadisin bu suretle kendilerini merkeze koymalarına bakılırsa, haricilerdeki karizmatik cemaat iddiasının bir benzerinin bunlar arasında da olduğu söylenebilir. Onların eleştiri oklarını Müslümanlara yönelterek birçok reddiyeler ortaya koymalarının arkasında yatan temel sebebin de bu olduğu ifade edilebilir.[12]

Bütün bu inanışlar, ihtiyaç duyulan her şeyin hadislerde mevcut olduğu ve ahreti olduğu gibi, dünyayı da talep eden kişinin hadise sarılması gerektiği ile ilgili anlayışlarla[13] birlikte düşünüldüğünde, ashabu'l-hadisin eserciliğinin, kapsamlı bir dünya görüşü çerçevesine işaret ettiği söylenebilir. Ashabu'l-hadis, ezeli ve ebedi bir gelenek fikri yanılsamasına kapılarak, yeni toplumsal oluşların getirdiği "yabancılaşma"ya karşı, kendi kendini sürdürme iddiasını taşıyan bir zihniyetin adı olmaktadır.

Bilginin sırf nakilden elde edilmesi, nakilden ayrı bir akli bilginin olmaması, akli bilginin sadece ve sadece nakil içindeki akli bilgi olduğu düşüncesi, naklin, dini bir çerçeve içinde geleneğin hizmetine sokulması, na-

killerde ifadesini bulan zihniyet ve yaşam tarzının temsilcileri olarak ilk nesillerin, dünyanın sonuna kadar gelecek nesillerin en üstünleri olduklarının kabulünün nasıl bir anlamı olabilir? Bu, ilk nesillerde ifadesini bulan yaşam tarzının, örf ve âdetin, uyulması gereken tek kültür olduğunu ortaya koymaya çalışmaktan başka bir anlama gelmese gerekir.

Ahmed b. Hanbel'in din tarifi bu açıdan önemlidir: "Din, sadece Allah'ın Kitabı, âsar, sünen, Allah'ın Resulü, sahabileri, tabiin, tebe-i tabin, onlardan sonra da örnek olarak alınan, sünneti kabul eden, âsarı koruyan, sapıklığı tanımayan, hata veya ayrılmakla suçlanmayan alimler ile, son buluncaya kadar biri diğerini teyit etmek suretiyle, kabul edilmiş, sağlam ve meşru haberler (ahbar) hakkında güvenilir şahıslardan gelen rivayetlerdir."[14] Yine bu imamın iman tanımında yukarıdaki anlamı bulmak mümkündür: "İman, söz, amel, niyet ve sünnete yapışmaktır."[15]

Buradan hareketle diyebiliriz ki Cahız'ın, "Kelâm Mutezilenin, fıkıh Ebu Hanife'nin, iftira Rafızilerin işidir" dedikten sonra, "Geriye kalanlar (burada rivayet, hadis, âsar olması muhtemeldir) ise mutaassıpların işidir"[16] derken kullandığı "el-asabiye" tabiri, bir mezhep ismi olarak değilse bile bir tavır, bir zihniyet adlandırması olarak, rivayete dayalı din anlayışının temsilcileri için isabetli bir isimdir.

Genelde ashabu'l-hadis, hadis tedvin ve tasnifinin de bir sonucu olarak, hicri 3. yüzyıl başlarında oluşan bir zümrenin yolu olarak görülür.[17] Bu görüş, ashabu'l-hadisi olgunlaşmış itikadi bir ekol olarak ele alırsak, büyük ölçüde isabetlidir. Bugün elimizde bulunan hadis külliyatının çoğunluğu, Me'mun'dan kısa süre sonra, aynı yüzyılda yazılmıştır. Bu eserlerdeki hadislerin son ravileri, bu devirde yetişmiştir. Abdurrazık (ö. 211 h.), İbn Ebi Şeybe (ö. 235 h.) gibi muhaddislerin eserleri, aynı dönemin ürünüdürler.[18] Bu dönemde hadis imla meclislerinde, örneğin yirmi bin kişinin birden hadis yazdığını kaydeden eserler bulunmaktadır.[19] İbn Ebi Şeybe'nin, "En az yirmi bin hadisi, imla yoluyla yazdırmayan birine hadisçi denemez"[20] sözü, bu dönemde ehlü'l- eserin faaliyetlerini anlatması bakımından önemlidir. Yine aynı zatın eserinde Rüsefa Mescidi'ndeki "ilim meclisine" otuz bin kişinin iştirak ettiğinin kaydedilmesi,[21] sosyal boyutta ashabu'l-hadisin etkisini dile getirmektedir.

Bu dönemde yapılan sünnet tarifleri, hadis faaliyetinin tamamen somut birtakım fırka isimlerinin anılması suretiyle, bu fırkalar karşısında sürdürüldüğünün belirtilmesi, aynı zamanda ashabu'l-hadisin, birtakım lokal isimlerle anılması, eseriliğin bir zihniyet biçimi olarak devam etmesine rağmen aynı zamanda bu dönemde mütekâmil bir ekol halini aldığının da işaretleri sayılabilir.

Sözgelimi Humeydi (ö. 219 h.) sünneti şöyle tarif etmiştir: "Bize göre sünnet şudur: İnsanın hayrı ve şerri ile kadere inanması, her şeyin Allah'ın hükmü dahilinde cereyan ettiğini bilmesi ve imanı, hem söz hem de fiil olarak kabul etmesidir. Sünnet, imanın azalıp çoğalacağına inanmak, sahabeye rahmetle davranmak ve Kuran'ın mahluk olduğunu reddetmektir."[22]

Buhari'nin Ebu Hanife hakkındaki hükmü de bir ölçüde itikadi ayrılmayı dile getirmektedir. Buhari Ebu Hanife'ye, "O mürcii idi" demektedir. Buhari'nin hocası İshak, reycilere karşı sünneti toplamak gerektiğini talebelerine bildirmiş, Buhari, bu tavsiye üzerine zaten *Sahih*'ini telife karar vermiştir.[23]

Yine bu dönemde ashabu'l-hadis için, haşeviye, müşebbihe veya "nabitetun nasibetun" gibi kavramların kullanılması,[24] onun aynı dönemde bir fırka veya benzeri bir oluşum olarak tarih sahnesinde yerini aldığını göstermektedir.

Ashabu'l-hadisle hicri 3. yüzyıl arasında kurulan bağlantı, bu ekolün Ahmet b. Hanbel'le özdeşleştirilmesinin bir yansıması da olabilir. Genellikle Ahmet b. Hanbel ve izinden gidenlerle hadis ehli, aynı grup olarak görülmüştür. Ahmet b. Hanbel'in kendisi de bir hadisçidir. Hicri 3. yüzyılın tarihçisi sayılabilecek Taberi, onu bir fakih olarak tanımak istememekte, sadece bir hadisçi olduğu üzerinde ısrar etmektedir.[25]

Eş'ari de yazdığı son eser olarak zikredilen ve "ehlü'l-hak ve's-sünne"nin yöntemini işlediği *el-İbane*'sinde, Ahmet b. Hanbel'e çok büyük bir önem vermektedir. Ona göre "ehlü'l-hak ve's-sünne"nin metodu, Allah'ın Kitabına, Resulün sünnetine, sahabe, tabiin ve hadis imamlarından gelen rivayetlere sımsıkı sarılma ve Ahmet b. Hanbel'in görüşlerine bağlanmadır.[26]

Başka bir ifade ile Ahmed b. Hanbel ismi, "ehl-i sünnet-i hâsse" anlamında itikadi bir yöneliş olarak addedilen "selefiye"nin ilk imamı olarak

görülmektedir.[27] Bu yüzden itikadi bir mezhep olarak ashabu'l-hadis hicri 3. yüzyılla irtibatlandırılmıştır.

Fakat gerçeği aranırsa ashabu'l-hadisin temsil ettiği zihniyeti, hicri 3. yüzyılda olgunlaşmış bir fırkaya indirgemek, bu zihniyetin gücünü küçümsemekle aynı anlama gelecektir. İslam yurdunun genişlemesine paralel olarak toplumun yapısında meydana gelen değişime denk düşmesi şartıyla, bu zihniyetin, ta baştan beri var olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Nitekim İbn Haldun, İslam coğrafyasının sınırları genişlemeye başlayınca, meselelere bakışın iki farklı karakterde kendini gösterdiğini, din işinde akıl ve fikre önem verenlerin birinciyi zümreyi (Iraklılar), delil olarak sadece nakli esas alan ehlü'l-hadisin (Hicazlılar) ise ikinci zümreyi teşkil ettiğini belirtmektedir. Bu tespitiyle İbn Haldun'un ehlü'l-hadisi, en azından Ebu Hanife zamanına kadar götürdüğü görülmektedir. Zira kendisinin de belirttiği gibi, Iraklıların lideri Ebu Hanife'dir.[28]

Hicri 3. yüzyılın hadisçilerinin muhatap olarak bir önceki asrın adamı olan Ebu Hanife'yi almaları, bu noktada hatırlanmalıdır. Neden hedefteki isim Ebu Hanife olmuştur? Çünkü selefe ittiba söylemini esas alanlar, selef ve eser karşıtı düşüncenin İslam dünyasındaki en önemli temsilcisinin bu isim olduğu üzerinde neredeyse söz birliği etmişlerdir. Ebu Hanife'nin kendi zamanında tek olduğunu, hiçbir tepkiyle karşılaşmamış bulunduğunu söylemek ise, gerçekçi bir yorum tarzı olmayacaktır. Başka bir ifadeye göre ehlü'r-rey ehlü'l-hadis ayrımı hicri 2. yüzyılın ürünü olarak görülüyorsa,[29] taraflardan birini 2. yüzyıldan diğerini 3. yüzyıldan başlatmak pek isabetli olmayacaktır.

Gerçi bu yüzyıldan önce ortaya çıktığı tespit edilen ehlü'l-hadis ve ehlü'r-rey ekolleri fıkıh ekolleri olarak addedilmiştir. Fıkıhta ehlü'l-hadis, akaitte selefiye (ehl-i sünnet-i hâsse) adını almıştır.[30] Halbuki birbirinden farklı zihniyetleri temsil eden bu iki ekol, dinin asılları olarak addedilen konularda da farklı görüşler üretmeye çalışmıştır. Dolayısıyla bunları sadece fakihler grubu olarak görmek yanlıştır.[31] Nitekim rey ehli ile mevali kökenli kişiler arasında bir ilgi kurulduğunu yukarıda zikretmiştik. Buna bağlı olarak mezheplerin tasnifini yapan kaynaklardan da çıkarılacağı gibi, rey ehli ile Mürcie arasında da doğrudan veya dolaylı olarak bir bağlantı kurulmuştur.

Rey ehli ta başından beri itikadi ayrılığı ifade eden kelimelerle nitelenmiştir. Mevaliden olan Hammad b. Ebi Süleyman'ın (ö. 120 h.) reyi ile ircası özdeşleştirilmiştir. Hatta onun irca fikrini ilk ortaya koyan kişi olduğu iddia edilmiştir.[32]

"Hadis düşmanı", rey sahibi ve "esir çocuğu" olarak nitelendirilen Ebu Hanife için de aynı zamanda aşırı bir mürciidir, Kuran'ın yaratılmış olduğu fikrini ilk defa dile getiren kişidir, denilmiştir.[33] Eş'ari'den öğrendiğimize göre Süfyan es-Sevri, hem de Hammad b. Ebi Süleyman'a dayanarak Ebu Hanife'yi şirkle suçlamıştır. Eş'ari'nin eserine aldığı rivayet şöyledir: "Süfyan es-Sevri diyor ki, Hammad b. Ebi Süleyman bana şöyle dedi: 'Müşrik Ebu Hanife'ye benim ondan beri olduğum haberini ulaştır.'" Eş'ari'ye göre Ebu Hanife hakkında verilen bu hükmün sebebi, Kuran'ın mahluk olduğuna inanmasıdır.[34]

İbn Ebi Leyla'nın söylediği iddia edilen bir beyitte de Ebu Hanife şöyle anılmaktadır:

"Mürciileri ve görüşlerini kınadım
Ömer b. Zer ve İbnu Kays el-Mâsır'ı
Ve hiç hoşlanmadığımız Uteybe ed-Debbâb'ı
Ve tabi kötü şeyh, kâfir Ebu Hanife'yi."[35]

Ebu Hanife'nin gözde talebesi Muhammed b. Hasan eş-Şeybani de Buhari'ye göre bir Cehmi'dir.[36] Ahmed b. Hanbel de ehlü'r-rey kavramı altında mürciiliği anlatmaktadır: "Ashabu'r-rey hükmetti ki ne namaz ne zekât ne de farzlardan biri imana dahildir."[37]

"Ehlü'r-rey"in kapsayıcı bir terim olarak "Cehmiye" olarak anılması, meselenin itikadi-siyasi yönünün baskın olduğunu açık bir şekilde göstermektedir. Bütün bunlar şunu göstermektedir: Rey ehli sadece fıkhi ekolün adı değil, hem fıkhi, hem de itikadi fikirlere sahip bir ekolün adıdır. Bundan dolayı ehlü'r-rey gibi ehlü'l-hadis de en geç tarih olarak hicri 2. yüzyılda ortaya çıkan bir eğilimi temsil etmektedir.[38]

İbn Kuteybe'ye göre ehlü'l-hadis, Şu'be ile (ö. 160 h.) başlamaktadır. İbn Kuteybe de ehlü'l-hadis ve ehl-i rey ayrımı yapmakta ve bu başlık-

lar altında birtakım isimlere yer vermektedir. İbn Kuteybe "Ehl-i Rey" başlığında dokuz ismi anmaktadır: İbn Ebi Leyla (ö. 148 h.), Ebu Hanife, Rebiatu'r-Rey (Malik'in hocası), Züfer, Evzai, Süfyan es-Sevri, Malik b. Enes, Ebu Yusuf ve Muhammed b. Hasan.

Rey taraftarı olarak sadece dokuz isim zikretmesi, üstelik bunların içinde Süfyan gibi, Evzai gibi hiç de bu ismi hak etmemiş kişilerin bulunması, İbn Kuteybe'nin bu tasnifini oldukça ilginç kılmaktadır. İbn Kuteybe, ehlü'l-hadis başlığında ise tam doksan sekiz isme yer vermektedir. Tarih olarak belirtmek gerekirse demek ki İbn Kuteybe ehl-i reyi, hicri 148'den, ehlü'l-hadisi ise 168'den önce başlatmaktadır. Ehl-i rey kısmında verdiği son isim olan Muhammed'in vefat tarihi hicri 189'dur. Ehlü'l-hadis kısmında verdiği son isim ise, Ebu'r-Rebi ez-Zehrani'dir ve bu zatın ölümü de hicri 234'tür.[39]

İbn Kuteybe'nin bu tasnifi eleştiriye açık bir tasniftir. Bilhassa Evzai ve Süfyan'ı ehl-i rey içinde göstermesi anlaşılmaz bir durumdur. Ayrıca ehl-i reyi 2. yüzyılda bitirmesi, onu dokuz isimle sınırlandırması, ehlü'l-hadisi ise 3. yüzyıla taşıması, üzerinde durulması gereken hususlardır. Fakat bu tasnifin açık bir şekilde ortaya koyduğu bir şey vardır, o da, ehlü'l-hadis, hicri 3. yüzyıldan evvel de müthiş bir potansiyele sahiptir ve gitgide ehl-i reye karşı "zafer" kazanmaktadır. Ehl-i reyin 189'da bitmiş dolduğunu ileri sürmek, ehl-i eserin 2. yüzyılda rakiplerine mutlak bir üstünlük kazanmış olduğunu ima etmektir.

Nevbahti (ö. 310 h.), ashabu'l-hadisi, mürcienin bir alt fırkası olarak gösterdiği "eş-Şekkak ve el-Butriye"den saymakta, temsilcilerinin ise Malik b. Enes, Muhammed b. İdris eş-Şafi'i, İbn Ebi Leyla, Şerik b. Abdillah, Süfyan es-Sevri ve bunların "haşviye" adı verilen takipçileri olduğunu belirtmektedir.[40]

İbn Nedim'in "Ashabu'l-hadisin Fukahası" başlığında verdiği ilk isim ise, 2. yüzyılın "alim"i, Süfyan es-Sevri'dir. İbn Nedim'in bu başlık altına aldığı isimlerden bazıları şunlardır: Süfyan b. Uyeyne, Vek'i b. El-Cerrah, Mekhul, el-Evzai, Abdullah İbnu'l-Mübarek, Ebu Davud, Osman b. Ebi Şeybe, Ahmed b. Hanbel.[41]

Bilindiği gibi, Ahmet b. Hanbel, Şafi'i, Malik ve ilk dönem hadis ravileri arasında anlamlı bağlar kurulmuştur. Bu, rivayete dayalı dini düşün-

cenin 3. yüzyıldan evveline dayandığının bir ifadesi olarak görülebilir. Nitekim Şafi'i'nin, bilhassa ehlü'l-eserin görüşleri olarak bilinen birtakım hükümleri, örneğin *er-Risale* adlı kitabında, Süfyan, Malik ve ez-Zühri gibi zatlara rivayet zinciri ile bağlaması, bir uydurma etkinliğinin meşrulaştırılması olarak görülemez. Şafi'i'nin belli konularda Malik'in bir takipçisi olarak görülmesi de bir tesadüf sayılamaz. Onun Malik hakkında, "Malik kadar minnettar olduğum kimse yoktur" dediği rivayet edilmiştir. Başka rivayetlerde de Şafi'i'nin Malik'le bizzat görüştüğü belirtilmiştir. Bunlardan birinde Malik'in, Şafi'i'nin eline su döktüğü, o gün henüz yirmili yaşlarda olan Şafi'i'nin bundan mahcup olduğu, bunun üzerine Malik'in, "Buna şaşma, misafire hizmet farzdır" dediği ifade edilmiştir.[42] Bu yüzden olacak Tirmizi, Şafi'i'yi ashabu'l-hadisten saymaya özen göstermiştir.[43] Daha ötede Şafi'i, "nâsiru'l-hadis" lakabıyla anılmış[44] ve onun hakkında şöyle denilmiştir: "Ashabu'l-hadis uykuda idi, Şafi'i onları uyandırdı ve onlar da uyandılar."[45]

Humeydi'nin Şafi'i değerlendirmesi bu noktada önemlidir: "Biz ashabu'r-rey aleyhine reddiyede bulunmayı çok arzuluyorduk fakat bunu beceremiyorduk. Nihayet Şafi'i geldi de bize bunun yolunu açtı."[46]

Makdisi de, Ahmet b. Hanbel'in yanında Şafi'i yolunu, Ebu Hanife ekolüne muhalif olarak ashab-ı hadis içinde zikretmektedir.[47] Şehristani'ye göre ise hadis ashabı şunlardır: Malik b. Enes ve ashabı, Şafi'i ve ashabı, Sevri ve ashabı, Ahmet b. Hanbel ve ashabı, Davud b. Ali b. Muhammed el-Isfehani.[48]

Isbahani'ye göre Şafi'i, ehlü'l-hadisin mezhebine uymuştur; Ahmed b. Hanbel'in, Humeydi'nin, Ebu Sevre'nin ve genel olarak tüm ashabu'l-hadisin hükümlerini baş tacı etmiştir.[49]

Sadece Şafi'i için değil, Şafiilik ile ehlü'l-hadis arasında da bazen ilişki kurulduğu olmuştur. Örneğin İbn Salah, "Semerkant ehlinin genel anlayışına göre birine ehlü'l-hadis nitelemesi yapılırsa onun Şafii oluşu dile getirilmiş olur" demektedir.[50]

Henry Laoust, Şafi'i'yi ehlü'l-hadis nazariyesine bağlamak gerekir, çünkü o, Muhammed eş-Şeybani'ye karşı Malik'i savunurken hadis ehlinin akidesini delil olarak kullanmıştır, demektedir.[51] Şafi'i Malik'in hadis birikiminden istifade etmiş, bazen adını açıkça anmasa da "Güvenilir kimse

bana söyledi" (*haddesenî es-sıka*) diyerek ondan rivayetlerde bulunmuştur.[52] Joseph Schacht da hadisçilerin temel tezlerinin Şafi'i ile birlikte Sünni İslam dünyasına hâkim olduğu kanaatindedir.[53] Watt da bir sahabi ile başlayan raviler zinciri üzerinde sistemli bir şekilde ısrar eden ilk şahsın Şafi'i olduğunu belirtmektedir.[54]

Bazı eserlerde Ahmet b. Hanbel, Şafi'i'nin bir temsilcisi olarak görülmüştür. Şafi'i'nin Bağdat'a gelip gitmelerinde ders halkasına devam edenlerden biri olarak[55] Ahmed b. Hanbel'in, "Divitine sarılan herkesin Şafi'i'ye bir minnet borcu vardır" dediği aktarılmıştır. Yine o, rivayete göre, "Kırk senedir kıldığım namazlarda Şafi'i'ye dua ederim" demiştir. Onun sık sık Şafi'i'ye dua ettiğini gören oğlu da bunun üzerine, "Şafi'i kimdir ki ona bu kadar dua ediyorsun?" diye sorunca, "Oğlum, Şafi'i dünyaya nispetle güneş, insanlara nispetle afiyet gibidir" demiştir.[56] Onun söylediği ifade edilen bir başka söz de şudur: "Rey taraftarlarını mağlup etmek istedik, fakat muvaffak olamadık. İşte Şafi'i geldi ve zaferi bize kazandırdı."[57]

Ahmed b. Hanbel'in "Allah insanlara her yüz yılın başında süneni talim ettirecek bir kişi takdir eder. Bu kişi ilk yüzyılda Ömer b. Abdilaziz, ikinci yüzyılda ise Şafi'i'dir" dediği ifade edilir. Ebu Davud Süleyman b. el-Eş'as, "Ahmed b. Hanbel Şafi'i'ye meylettiği kadar hiç kimseye meyletmemiştir" demektedir. Nitekim Ahmed b. Hanbel'in bir konuda sahih bir hadis yoksa Şafi'i'nin hükmünün alınması gerektiği ile ilgili anlayışının nakledilmesi de bunu göstermektedir.[58]

Bir rivayette Şafi'i isminin Bişr el-Merisi ile birlikte anılması da önemlidir. Bilindiği gibi Bişr, ehlü'l-hadisin Ebu Hanife'den sonra en çok karşı çıktığı neredeyse ikinci kişidir. Bu rivayete göre Bişr hacca gidip döndükten sonra "Mekke'de bir Kureyşli genç gördüm, mezhebimiz konusunda hiç kimseden çekinmeyen ben, ondan çekindim" demiştir.[59]

H. Bağdadi Ahmed b. Hasan et-Tirmizi'nin bir rüyasına yer verir. Buna göre Hasan et-Tirmizi rüyasında Rasulullah'a "Din konusunda çok ihtilaf çıktı, Ebu Hanife'nin reyine ne dersin?" diye sorar. Rasulullah, "öf" diyerek canının sıkıldığını belli eder ve reddetme amacına yönelik elini sallar. Hasan Malik'i sorar, Rasulullah elini şöyle bir kaldırır indirir ve "İsabet

de etti hata da" der. Rasulullah bu rüyaya göre Şafi'i hakkında ise "Sünnetimi ihya eden kişidir" yargısında bulunur.[60]

Fahreddin er-Razi, Şafi'i ismini ayrı bir kategoride değerlendirmekte bu yüzden ehlü'l-hadis ehlü'r-rey ayrımının Şafi'i'den önce olduğunu belirtmektedir. Ona göre Şafi'i'den evvel insanlar böyle iki fırka idiler. Ashabu'l-hadiste Kitap ve sünnete nusret hasıl olmamıştır. Çünkü münazara ve mücadeleden aciz idiler. Ashab-ı rey de görüşle ahkâm istinbadına çalıştığı için, gayretleri nasların teyidi yolunda olmamıştır.[61] Razi'nin bu görüşünün isabetli olduğu söylenemez. Zira sadece cedel ve münazara yöntemine dayanarak Şafi'i'nin ashabu'l-hadisten ayrı değerlendirilmesi mümkün gözükmemektedir. Ancak belki şöyle denmesi mümkündür: Şafi'i ile birlikte ehlü'l-eser cedel ve münazara yöntemini benimsemiştir. Şu kadar var ki Razi'nin ehlü'l-hadis ve ehlü'r-rey ayrımını 2. yüzyıl ile irtibatlandırması, yukarıda bahsi geçen kendinden önceki diğer alimlerin değerlendirmesine uygundur.

Humeydi, *Müsned*'inde hadislerin birçoğunu Süfyan b. Uyeyne'den almıştır. *Müsned*'de bulunan 1300 hadisin 1240 tanesi de Süfyan'dan alınmıştır. Süfyan'ın hocası ise İbn Şihab ez-Zühri'dir.[62] Bu tespit, hadis tasnifinde, hicri 3. yüzyıl öncesinin isimleri olan Süfyan ve Zühri'nin katkılarını göstermesi açısından önemlidir.

Gazali'nin ifadesine göre, Süfyan es-Sevri, Malik, Şafi ve Ahmet b. Hanbel, bir meselenin cevabı arandığında hep birlikte anılmışlardır.[63] Bu bize, selefe ittiba düşüncesinin tarihi koordinatlarını vermede bir ölçü olabilir.

Ahmed b. Senan'dan nakille bir adamın Peygamberimizi rüyasında gördüğü rivayet edilmiştir. Buna göre Hz. Peygamber, Ahmet b. Hanbel'le Ebu Davud arasında duruyormuş. O, En'am suresi 89. ayetten iktibas ederek, Ebu Davud'u göstermiş, "İnsanlar onu ve ona uyanları inkâr ederlerse" dedikten hemen sonra Ahmet b. Hanbel'e yönelerek sözlerini şöyle devam ettirmiştir: "O zaman inkâr etmeyecek bir kavmi, onlara vekil kılarız."[64] Bu rüyanın, Ahmet b. Hanbel'i Ebu Davud'un yolunu takip eden biri olarak gösterme niyetine matuf olduğu açıktır.

Bütün bunlar ve benzeri rivayetler, insanların, eser yolunu tutan öncülerin birbiriyle irtibatını kesinleştirme niyetiyle uydurdukları şeyler de ol-

salar, en azından bir gerçeği dile getirmiş olmaktadırlar: Bu, Ahmet b. Hanbel ve onun şahsında ashabu'l-hadisin uzun bir geçmişe sahip olmasıdır.

Eş'ari'nin verdiği "Selef Mezhebi'nin" inanç esaslarının kaba bir incelenmesi sonucu belirecek zihni duruş da bize bu anlayışın çok daha uzun bir geçmişe sahip olduğunu verecektir. Eş'ari'nin bu konuda yazdıkları özetle şunlardır:

> Selefi sevmeyi bir din biliriz. Çünkü onlar, Allah'ın, Nebi'nin sohbeti için seçtikleri kimselerdir.
>
> Yeryüzünde hayır ve şer adına ne varsa, hepsi Allah'ın dilemesi ile olmuştur. Bu yüzden Allah'tan müsteğni olmak mümkün değildir. Yaratıcı ancak Allah'tır. İnsanın fiilleri takdir edilmiştir ve Allah tarafından yaratılmıştır. İman, Allah'ın lütfu ile, küfür, O'nun sapıtması iledir. İnsanlar, kendi üzerlerinde, fayda ve zarar açısından, hiçbir şeye malik değillerdir. Hatta Allah, "iki parmağı" ile kalpleri altüst eder.
>
> Allah'ın dini konusunda yeni bir görüş ortaya konamaz. Çünkü bu, "bilinmeyen" bir şeyi söylemektir.
>
> Allah dünya semasına nüzul eder. Kıyamet günü "gelir", kullarına istediği kadar yakınlaşır. Kıyamet günü müminler tarafından görülür. Bilakeyf elleri vardır, gözü vardır. İşitmesi ve görmesi sabittir.
>
> Kuran, Allah'ın ezeli kelâmıdır. Onun sonradan olduğunu kabul eden, yani "Kuran mahluktur" diyen kâfir olmuştur.
>
> Şeytan, insana vesvese verir ve ona "çarpar".[65]

Şimdi bu esasların özünü oluşturan ilkeleri şu şekilde tespit edebiliriz: Hayatın her anına müdahil bir Allah. Böyle bir Allah karşısında insanın kimliğinin, insaniliğin ortadan kaldırılması. Hayatın bu kadar içinde olan bir Tanrı, "ete kemiğe bürüneceği" için, antropomorfik bir Tanrı kurgusu. Dinin fizik ötesi hakikatlerinin bile çok nesnel ve maddi izahı. Geçmişte olanın üstünlüğü.

Üçüncü bölümde inanç esaslarını işlerken daha net ortaya çıkacak bu ilkelerin, toplumsal değişim ve "Arap aklı" hesaba katıldığında, sahabe

dönemi sonlarından itibaren oluştuğunu söylemek mümkündür. Bu anlamda selefçilik, bir mezhep değildir, müstakil bir fırka değildir. İlk etapta selefçilik, bilinç düzeyi "Arap aklı"nı "anlama" seviyesine gelmemiş toplumların düzenini sağlama maksadıyla konulmuş tedbirler toplamıdır. Ahmet b. Hanbel, 200 yıldır birikmiş ve arkasında önemli kilometre taşları olanı, sadece özel bir alaşım haline getirmiştir.

Selefe ittiba, İslam dünyasını belli geçmişi olan akidelerle kilitleme ümididir. Yoksa öteki Müslümanlardan ayrılmış küçük bir zümre olma yolunu seçen bir hareket değildir. Nitekim onun İslam düşüncesinin ana cereyanına yaptığı büyük "katkı", bunu açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Kanaatimize göre eserci ve selefçi zihniyetin ilk temsilcileri, hadis literatüründe "muksirûn" olarak geçen, yani kendilerinden binden fazla hadis rivayetinin yapıldığı "genç sahabiler"dir.[66] Bunlar, Hz. Peygamber zamanında çocuk denecek yaşta olduklarından,[67] O'nun vefatından sonra uzun süre hayatta kalmış, bu yüzden, birkaç kuşak sonraki nesillerle görüşme fırsatını yakalamış sahabilerdir. Ayrıca bunlar, fetihler sebebiyle genişleyen İslam coğrafyasında ortaya çıkan sorunlara çözüm bulmak maksadıyla bilgilerine başvurulan insanlardır.[68] Bunların en önemlileri, Ebu Hureyre, Abdullah İbn Ömer, Abdullah İbn Abbas, Enes b. Malik ve bin hadisten fazla olmasa da, bine yakın hadis rivayet edilen Abdullah İbn Mes'ud, Abdullah İbn Amr İbn Âs'tır.

Bu kanaati taşımamızın görünür nedenlerini şu şekilde açıklayabiliriz:

Öncelikle, bunlar, hadis rivayetinin merkezinde bulunan insanlardır. Sahabeden hadis rivayet edilenlerin tespit edilen en düşük sayısı 1000'dir. Yani en az, 1000 sahabeden rivayette bulunulmuştur. Kendilerinden hadis rivayet edilen 1000 sahabe varken, 1000'den fazla hadis rivayet edilen sahabe sayısı, sadece 7'dir. 100 ile 1000 arasında rivayet edilenlerin sayısı ise 30'dur ki, bunların en önde gelenleri, 848 hadisle Abdullah b. Mes'ud, 700 hadisle de Abdullah b. Amr el-Âs'tır. Az bir bölüm de, 10 ile 100 hadis arasında rivayet edilenlerdir.[69] Demek ki büyük bölümü ile hadis faaliyeti, bir elin parmaklarını geçmeyen "genç sahabi"ye dayanmaktadır. Bu insanlar, yaşlılıkları ("büyükler") sırasında, değişime maruz kalan

toplumu, sahabe olmanın otoritesi ile belli standartlarda tutmaya çalışan insanlar olarak karşımıza çıkmaktadırlar.

Selefe ittiba anlayışını meydana getiren esasların büyük bir bölümü, bu zatlardan yapılan rivayetlere dayanmaktadır. Bu rivayetlerin hepsinin, sonradan onlara dayandırılan uydurma rivayetler olduğunu söylemek biraz zordur. Bazı durumlarda bu olmuştur, denebilir. Fakat rivayetlerin, sosyal tarih perspektifinden veya fikir-hadise irtibatı esasından incelemeye tabi tutulması, bunlarda ortaya konan genel zihniyetin, bu zatların yaşadığı dönem için de geçerli olduğunu açığa çıkarabilecektir. Örneğin, kader görüşünün, yani insanın yaratıcılığının inkâr edilmesinin, dehriliğin eski Arap yaşantısındaki rolü dikkate alındığında, söz konusu genç sahabiler tarafından dile getirilmiş olabileceği söylenebilir. Yine bid'at karşıtlığının, alışılagelmiş bildik dünyayı muhafaza etme kaygısı ile işlenebileceği düşünülebilir. Kuran'ın gayrı mahluk olduğu düşüncesini bu dönemde aramak belki beyhude bir çaba olacaktır, fakat bu görüşün temel referansını oluşturan, "Allah, Kuran'la, Arapları diğer milletlere üstün kılmıştır" anlayışının, bu dönemin de mahsulü olabileceği ifade edilebilir. Üç neslin, insanların en hayırlıları olduğu fikri, ilk dönemde yoktur ama, selefe ittibanın olduğunu belirtmek, iddianın da ötesinde belki bir gerçeği dile getirmek olacaktır.

Selefi söylemi oluşturan inanç ve düşünce esaslarının çok önemli bir kısmı, Hz. Peygamber'den değil de, bu genç sahabilerden yapılan nakillere dayanmaktadır.Yani bunların çoğu, "sahabe kavilleri" mesabesindedir. Gerçekte bu genç sahabiler, Hz. Peygamber'in eğitiminden geçmiş kişiler olmaktan çok, değişime maruz kalmış çevre tarafından "şekillendirilmiş", "eğitilmişler"dir. Nitekim Abdullah İbn Abbas hakkında şöyle denilmiştir: "O, 'ilmin' türlü dallarında geniş bir bilgi sahibiydi; yani şiir, nesep ve Arapların hallerini bilmekteydi."[70] Bir başka rivayette de Tavus'un "Sahabenin büyüklerini terk edip de şu çocuğun paçasına mı sarılıyorsunuz?" sorusuna "Ben yetmiş sahabe gördüm bunlar bir konuda çekiştiklerinde onu İbn Abbas'ın kavline dayandırırlardı" dediği ifade edilmiştir.[71] İbn Abbas, Ka'bu'l-Ahbar'ın nitelendirmesine göre "bu ümmetin rabbanisi" olarak anılmıştır. Hatta daha ileride onun iki kez Cebrail'i gördüğü iddia edilmiştir.[72]

Abdullah İbn Ömer hakkında ise, "O sadece bir 'alim'di" veya sadece "Hadis bilgisi iyi idi" ifadesi kullanılmıştır.[73] Buna rağmen o da "büyüklüğünde" "uyulan bir önder" olarak kabul edilmiştir. Ebu Cafer Malik b. Enes'e, "Bu kadar söz arasında nasıl oluyor da İbn Ömer'in sözünü alıyorsunuz?" diye sorunca Malik b. Enes, "Bizden önce gelenler ondan almışlar, biz de bu yüzden ondan alıyoruz" demiştir. Bunun üzerine Ebu Cafer'in bile "Onun sözünü alın, Ali'ye ve İbn Abbas'a muhalif olsa bile" dediği kaydedilmiştir.[74]

Bağdadi işi daha da nesnelleştirir ve Abdullah İbn Ömer'i Ali b. Ebi Talib'ten sonra sahabenin ehl-i sünnete mensup ikinci mütekellimi olarak görür. Zira o, kaderi inkâr etmesi hususunda Ma'bed el-Cüheni'den uzaklaşmıştır.[75]

Ebu Hureyre de İbn Ömer'in ifadesiyle Hz. Peygamber'in hadislerini Müslümanlar için hıfz eden birisidir.[76]

Ebu Hanife'ye "Şayet senin görüşün Ebu Bekir'inkine zıt düşerse ne yaparsın" diye sorulmuş, o "Bu takdirde onunkinin lehine kendi görüşümden vazgeçerim, hatta Ömer'in, Osman'ın, Ali'nin görüşlerinin lehine de" demiş, fakat sözlerine şöyle devam etmiştir: "Ama Ebu Hureyre Enes b. Malik ve Samura b. Cundab hariç."[77] Bunun nedeni, bu zatlardan aktarılan hadislerin, en azından, rey ehlinin görüşleriyle imtizaç etmemesi, hatta onlara itiraz olarak ileri sürülmesidir. Nitekim Ebu Hureyre'ye isnat edilen hadislerin en sağlam yolunun, Zühri'nin Said b. Müseyyeb yoluyla Ebu Hureyre'den rivayet ettikleri olduğunun belirtilmesi de,[78] Zühri'nin Ebu Hureyre'yle olan fikri bağlantısını göstermede bir ölçü sayılabilir. Goldziher bu hususa dayanarak: "Ebu Hureyre'yi Zahiri mezhebinin otoriteleri arasında görmek için pek çok imkânımız olmuştur" demektedir.[79]

Hadis taraftarları ile ilgili itikadi bağlamda "sahibu's-Sünne" adı altında en geniş listelerden birini veren Berbehâri (ö. 329 h.), bu listesinde 19 kişinin adına yer vermiş, Ebu Hureyre'yi de bu isimlerin başında zikretmiştir.[80]

Bir başka husus da şudur: Bu sahabilerin hepsi Medine'de yaşamış ve iktidarla şu veya bu şekilde irtibatlı olmuştur. Onların siyasal duruşları, selefi söylemin ilk kaynakları olduklarının bir göstergesi olarak ele alınabi-

lir. Zira daha önce de belirttiğimiz gibi, toplumsal yapı hakkında belli bir dünya görüşünü dile getirdiği için eser taraftarlığı, son planda siyasal bir hareket mesabesindedir.

Rivayetlere göre, örneğin Ebu Hureyre, Enes b. Malik, Abdullah İbn Ömer, Abdullah İbn Abbas, Emevi iktidarı ile yakın olmuşlardır. Hatta iktidardan "idrara" [atiyye] almaktadırlar. İbn Ömer ve İbn Abbas'ın, Haccac'tan bile para aldıkları aktarılmıştır. Ebu Hureyre, atiyesi geciktiği zaman, "Niçin gecikti?" diye Muaviye'ye çıkışırmış.[81]

Bir rivayete göre Abdullah İbn Ömer, Emevilerin temsilcisi olarak, İbn Zübeyr'i davasından vazgeçirmeye çalışmıştır. Ona, Rasulullah'ın bu kutsal bölgede Allah'ın yasaklarını çiğneyen bir Kureyşliden bahsettiğini, insanların ve cinlerin bütününün günahlarına kıyaslandığında onun, isyan etmek suretiyle, daha ağır bir günahı yüklenecek olduğunu söylediğini, dolayısıyla Rasulullah'ın haber verdiği bu kişi olmaktan sakınması gerektiğini bildirmiştir.[82] Muaviye ve oğlu Yezid'in hilafetleri ile ilgili olarak onun "Bir emire biat edilmeden geçirilecek gece sevimsiz ve karanlık bir gecedir" dediği rivayet edilmiştir.[83]

İbn Ömer'in cemaatin birliği konusundaki tavrı, iktidarın kültür politikasında ondan faydalanmayı beraberinde getirmiş olabilir. İbn Ömer "fitne" zamanında savaşmayı uygun görmemiş, "galib"in arkasında namaz kılmayı yeğlemiştir. Yezid'in Muaviye tarafından yerine atanması karşısında da "Eğer hayır bir şeyse razı oluruz, şer bir durumsa sabrederiz" demiştir.[84] Ona atfedilen bir başka söz de şöyledir: "İmam adil olursa ona ecir bize şükür gerekir. Zalim olursa ona zülüm bize ise sabır düşer."[85]

Ebu Hureyre Hz. Ömer'in Bahreyn amilidir. Onun belki de önemli özelliklerinden biri ekonomik gelişmenin veya iktidarın para kaynaklarında meydana gelen büyük artışı bilfiil yaşayan insan olmasıdır. İbn Sa'd'ta geçen ilginç bir örnek bu durumu açıklamaktadır: Ebu Hureyre Bahreyn'den Halife Ömer'e 500.000 dirhem vergi getirmiştir. Halife Ömer bu kadar parayı sayıya vuramamıştır. Ebu Hureyre bu miktarı kolay yoldan Ömer'e anlatmaya çalışmış, "5 tane 100.000 dirhem" demiştir. Ömer bu rakama hâlâ inanamamış ve Ebu Hureyre'ye "Şimdi biraz yorgunsun. Git evine dinlen, sabah olunca gel" demiştir.[86]

Ebu Hureyre Emevilerin de yanında yer almış bir isimdir. Rivayete göre o, "Ey iman edenler, Allah'a Rasülüne ve sizden olan emir sahiplerine itaat edin" ayeti iner inmez biz imamlara itaatle emr olunduk. İmama itaat Allah'a itaattir, ona isyan ise Allah'a isyandır" demiştir.[87] Hz. Osman konusundaki düşüncelerinden dolayı çocukları vefat ettiğinde Osman'ın cenazesiyle yakından ilgilenmişlerdir. Velid b. Utbe ölümünü Muaviye'ye haber verince o, "Geride bıraktıklarını kolla. Veresesine on bin dirhem koy. Etrafındakileri gözet. Çünkü o, Osman'ın yardımcılarındandı. Öldürüldüğünde evde onunla beraberdi" demiştir.[88]

"Karın tokluğuna başkalarının yanında çalışan" biri olmaktan "ipek elbiseler giyen" biri olmaya ilerlemiş bir Ebu Hureyre'nin yakından gözlemlediği ekonomik, sosyal, kültürel, toplumsal değişimi, "peygamber otoritesini temsil eden" konumuyla[89] değerlendirme tarzı, eserci tutumun temel referansını oluşturmuştur.

Abdullah İbn Amr'ın "es-Sahifetu's-Sadıka" adıyla topladığı bir "sahife"si bulunmaktadır. Kendisine yöneltilen soruların cevabını, bu "sahife"ye bakarak verirmiş. Bu zatın Peygamber'den işittiklerini yazı ile tespit ettiği ifade edilmiştir. Aynı zamanda onun, Tevrat okuduğu, Süryaniceye vâkıf olduğu bildirilmiştir. Abdullah İbn Amr, babası kadar olmasa da, bir siyaset adamıdır. Muaviye tarafından Kûfe'ye vali tayin edilmiştir. Babasının vefatı üzerine bir ara Mısır valiliği yapmıştır.[90] Muaviye'nin iktidarı esnasında bir Adnani - Kahtani mücadelesinin sonucu olarak gözüken, imametin Kureyşin dini hakkı olduğu[91] ile ilgili rivayetlerin önemlileri bu zattan aktarılmıştır. Örneğin "Ben Rasulullah'ı şöyle derken işittim: 'Kıyamete kadar hilafet Kureyşindir'" hadisi ona dayanmaktadır.[92]

Abdullah İbn Abbas da bir Haşimoğlu olmasına rağmen Ümeyye oğullarının iktidarının yanında yer almış biridir, çünkü kendi ifadesine göre babası ona, "Emirlere karşı isyan etme ve hiçbir surette kendilerine ihanette bulunma" tavsiyesinde bulunmuştur.[93]

Rivayete dayalı din anlayışının bu ilk sahabe temsilcilerinden sonra ilk öncülerden biri[94] olarak, Zühri'nin nitelendirmesiyle "Kureyş'in en büyük alimi"[95] Said b. el-Müseyyeb dikkat çekmektedir. O, "âsarı" en iyi bilen insan olarak "Rasulullah'ın ashabından sonra muhacirunun ilk müftü-

sü"dür. "Rasulullah'ın, Ebu Bekir'in ve Ömer'in verdiği kararları, kendinden başka en iyi bilen birinin olmadığı kişi"dir. Bilhassa Hz. Ömer'in hüküm ve görüşlerini en fazla muhafaza eden biridir. Onun rivayetlerinin çoğu, hısımı Ebu Hureyre'dendir.[96]

Said b. el- Müseyyeb'in önemi Mekhul'un "Size aktardığım şeyler ya Said b. Müseyyeb'ten ya da Şa'bi'dendir" sözünden anlaşılmaktadır. Rivayetlere bakılırsa onun Ömer b. Abdilaziz üzerinde de tesirleri söz konusudur. Buna göre Ömer b. Abdilaziz, Said b. el-Müseyyeb'e sormadan herhangi bir hüküm vermezmiş.[97] Ömer b. Abdilaziz, Said b. el-Müseyyeb tarafından halife olmadan önce mehdi ilan edilmiştir. Onun "Nebi Haşimoğullarındandı fakat mehdi, Abdişems oğullarından çıktı" dediği rivayet edilmiştir.[98]

İbn Sa'd'ın *Tabakat*'ında yer alan bir ifadeye bakılırsa Said b. el-Müseyyeb, "ehlü'l-cemaa ve's-sünne" olarak nitelendirilen ilklerden biridir. Rivayete göre Said b. el-Müseyyeb vali Hişam b. İsmail tarafından bir vesile ile dövülmüştür. Bunu Gabise İbnu Züeyb, halife Abdülmelik b. Mervan'a bildirmiş ve ona demiş ki; "Said b. el-Müseyyeb'i Hişam evire çevire dövmüş. O bunun altında kalacak biri değildir. Fakat sana yaptığı biat onu engellemiştir. Kaldı ki o, biat etmeyen biri bile olsaydı, yine onun İslama ve ehline karşı asla kötülüğü dokunmazdı. Zira o, ehlü'l-cemaa ve's-sünnedendir."[99]

Ömer b. Abdilaziz ve Zühri ile birlikte "sünneti ihya ve bid'ati yok etme" (*ihya-i sünne ve itfai bid'a*) ve "mübtedi değil müttebi olma", iktidar tarafından sistemli bir şekilde "kültür politikası" haline getirilmiştir. Ma'mer'in "Bizler İbn Şihab ez-Zühri'den rivayette çok aşırı gittik. Ta ki Velid öldüğünde bir de baktık ki onun hazinesinde İbn Şihab'ın ilminden hayvanlar yükü defterler oluşmuş" sözü açık bir şekilde bu durumu göstermektedir.

Rivayete dayalı din anlayışı bundan sonra da hicri 2. yüzyıla damgasını vuran "ehlü'r-rey" ve "ehlü'l-hadis" mücadelesiyle organize bir hal almıştır.

Bütün bu izahlardan sonra diyebiliriz ki gerçekte Ahmet b. Hanbel, bu zihniyetin "olgunluk dönemi"nin adamıdır. Çünkü bu isimle birlikte eserci tavır, iyiden iyiye siyasal odağa yerleşmiştir. Ahmet b. Hanbel, hadis faaliyetinin son mahsullerinden biridir.[100] Ebu Ubeyd Kasım b. Selam'ın,

"Hadis ilmi Ahmed b. Hanbel, Ali b. Abdillah, Yahya İbn Main ile son kertesine ulaşmıştır"[101] sözünden de Ahmed b. Hanbel'in ehlü'l-hadisin olgunluk döneminin son temsilcilerinden biri olduğunu çıkarabiliriz.

Hicri 3. yüzyılda ashabu'l-hadisin kendi içinde bölünmeler yaşadığını da dikkate aldığımızda bu yüzyılın bir olgunluk dönemi olduğu söylenebilir. İbn Kuteybe'nin bildirdiğine göre bu yüzyılda hadisçiler, çok "lüzumsuz" meselelerde birbirlerine girmişlerdir. Bilmemenin faydalı bilmenin zararlı olduğu ve asla İslamda aslı olmayan konularda birbirlerini tekfir etmişlerdir. Nihayet ehlü'l-hadis arasındaki birlik parçalanmıştır. İbn Kuteybe'ye göre, bu zamana kadar eser taraftarlarının yücelttiklerinden başkası ilimde yücelmez, batırdıklarından başkası perişan olmazken, kervanlar hadisçilerin övdüklerini anarak yol alırken, bundan sonra durumları sarsılmış, hatta gülünç bir hale düşmüşlerdir.[102]

İbn Kuteybe'nin bahsettiği hadis taraftarlarının arasındaki ihtilafın özünü "lafz meselesi" oluşturmaktadır.[103] "Kuran'ın insanlar tarafından telaffuzu, okunması, kitabeti, tıpkı Kuran gibi ezeli midir, yoksa mahluk mudur?" sorusuyla özetlenebilecek bu mesele, hadisçilerin kendi aralarında cerh ve tadilde ölçü olmuştur. Örneğin bütün yönleriyle ashabu'l-hadisin zihniyetini taşıyan Buhari, telaffuzu mahluk kabul ettiği için arkadaşları, hocaları tarafından dışlanmıştır.[104]

Gerçekte Buhari, kalplerde mahfuz, dillerde okunan ve mushaflarda kayıt altına alınmış Kuran'ın bütün rükünleriyle ezeli olduğunu kesin bir dille deklare etmiştir. Fakat ona göre, okuyucunun okuma fiili, yazıcının yazma fiili, Kuran'dan başka bir şeydir. Bunlar "taat" kapsamında değerlendirilebilecek amellerdir, insan fiilleridir. İnsanın fiilleri ise mahluktur. (Buhari bu konuyu "Halku Ef'âli'l-İbad" başlığı altında incelenmektedir.)

Buhari görüşüne şu örneği vermektedir: Rasulullah kayzere bir mektup göndermiş onu ve halkını İslama davet etmiştir. Kayzerin huzurunda tercüman, mektupta yazılı "Allah'ın adıyla başlarım" ayeti ile "Ey ehl-i kitap, bizimle sizin aranızda ortak olan kelimeye geliniz" ayetini okumuştur. Eğer telaffuz, ezeli kelâm olsaydı kâfirlerin kıraati de ezeli kelâm olurdu.[105]

Bunun karşısında, "Kim telaffuzun mahluk olduğunu söylerse, Kuran mahluktur görüşüne varmıştır" denilmiştir. Rivayete göre Ahmed b. Hanbel, "Telaffuzun mahluk olduğunu savunan Cehmidir" (*el-lafziyyetü Cehmiyyetun*) demiştir. Çünkü ona göre "Müşriklerden biri sana sığınırsa onu güvene al, ta ki Kelâmullah'ı dinlesin" (Tevbe, 9/6) ayeti lafziyenin aleyhinedir (dinleme fiili Allah'ın kelâmından ayrı düşünülemez anlamında).[106] Yine denilmiştir ki eğer telaffuz Kuran'dan olmasaydı, namaz, insanın kendi kelâmıyla kıldığı bir duruma tekabül edeceği için, hiçbir zaman geçerli olmazdı.[107]

Gerçi Buhari, "Ben insanların hareketleri, sesleri, amelleri yazıları mahluktur, diyorum. Bu yüzden kim, benim Kuran'ın lafzının mahluk olduğunu söylediğimi iddia ediyorsa yalan söylemektedir"; "Mushafta olan Kuran'dır, insanların sadrlarında olan Kuran'dır. Kim bunu kabul etmezse tövbeye davet edilir, kabul ederse bir mesele kalmaz, aksi takdirde küfrüyle hükmedilir" demiş olsa da hocası, Ahmed b. Hanbel'le yakın ilişkisi olan ve Zühri'nin hadislerini en iyi bilen kişi olarak "Zühri'nin vârisi" olarak anılan Muhammed b. Yahya ez-Zühli,[108] "Kuran tüm yönleriyle gayri mahluktur. Kim ona mahluk derse kâfir olur, imandan çıkar, karısı boş olur. Bunu söyleyen tövbeye davet edilir, kabul ederse ne âlâ, aksi takdirde başı vurulur. Malı ganimet sayılır, Müslüman mezarına defnedilmez. Kuran'ın mahluk olup olmadığı konusunda hiçbir şey söylememek de küfür gibidir. Kuran'ın lafzının mahluk olduğunu iddia eden ise müptedidir, onunla oturulmaz, onunla konuşulmaz. Bu yüzden Muhammed b. İsmail el-Buhari'nin meclisine gitmemek gerekir" demek suretiyle Buhari'yi adeta aforoz etmiştir.[109]

Bu seviyede artık Kuran'ın ezeliliği meselesi, "dışarıya" yöneltilen bir protesto mahiyetinden sıyrılmış, esercilere mahsus bir ihtilaf çeşidine dönüşmüştür.[110] Bu durum selefçi söylemin 3. yüzyılda, bir tür "melezlenme" olarak gördüğü olaylar karşısında yeni saflık arayışları, yeni "sınır muhafızları" icat etme ve yasak tanımları getirme sürecine girdiğini göstermektedir. Belki bu yüzden düşmanca tavırlar, aynı zihniyeti taşıyan fakat küçük farklılıkları dile getiren kişi ve kesimlere yönelmiştir. Artık "öteki", "yabancı" olan yanında, "saflığı bozma tehlikesi" taşıyan da olmuştur.[111]

Kültürel Paradigmalar

Bütün bu açıklamalarımıza rağmen diyebiliriz ki selefe ittiba söyleminin merkezindeki ismin Ahmet b. Hanbel olmasının bir anlamı vardır ve bu büyük ölçüde o güne kadar İslam dünyasında görülmeyen bir değişimin yaşanmış olmasına, onun yaşadığı dönemde büyük ilerleme ve gelişme denebilecek fikri ve siyasi bir etkinliğin varlığına bağlıdır. Çünkü daha önce ifade edildiği gibi geçmişi tek hakikat düsturu haline getirmek öyle bir "tavır"dır ki, değişimi "dayatan" "dış baskı"nın ağırlığı oranında derinleşmeye gitmektedir.

Peki ne olmuştur bu dönemde? Değişimin boyutları, motive kaynakları nelerdi? Meseleye İbn Hazm'ın "Emevi idaresi bir Arap idaresi idi, Abbasilerin devleti ise Arap devleti değildi"[112] ve İbn Haldun'un "Emeviler gerçekte bir aşiret devleti görünümünde idi; Emevi devleti yapısı, kabile yapısıydı ve yalnızca Araplar devletin sahibi idiler; buna karşılık Abbasiler 'evrensel bir imparatorluk' olma gereğini duymuşlardır; bu, Arapların, genel Müslüman nüfus ile karışmalarının bir sonucu idi" şeklindeki tespitleriyle başlamak lazımdır.[113] Genel olarak Abbasilerle, özelde de Me'mun'la birlikte, bir yüzyıldan daha uzun süreden beri devam eden "safkan Arap" egemenliği sona ermiştir.[114]

Yine İbn Haldun'un tespitiyle göçebe hayattan yerleşik hayata, şehirli hayata geçişin sancıları söz konusudur. Arapların bu çağda yaşayış alanları genişlemiştir. Hayat için son derece tekamül söz konusu olmuştur. İbn Haldun'a göre Me'mun dönemi, böyle bir "genişliğin" kendini en fazla hissettirdiği bir dönemdir.[115]

Ayrıca bu zamanda, İslamın kendi kültür çevresine katmış olduğu çeşitli halk zümreleri, girmiş oldukları bu yeni ve değişik kültür ve iman çevresinde orijinal ve enerjik çalışmalar yaparak nevi şahsına münhasır eserler vermeye başlamışlardır. Bu suretle o devreye has Rönesans denebilecek bir hareketlilik yaşanmıştır.[116] Ama aynı zamanda bu durum, "kitaplar savaşı" olarak adlandırılabilecek sosyal ve töresel fikirlerin çatışmasını da beraberinde getirmiştir.[117]

Aslında Abbasiler, bu sosyal kültürel ve fikri genişleme, gelişme veya değişmeyi kontrol altında tutabilme ve bunu, Arap geleneği içinde kalarak yapabilmeyi, ilk başta denemişlerdir. Yeni gelişmeler karşısında, hem ameli hayatın ihtiyaçlarını karşılayabilme hem de bunu, "Müslümanların süregelen tatbikatı", "kadim sünnet"e dayanarak başarabilmeyi arzulamışlardır. Halife Mansur'un Mehdi'ye yaptığı tavsiyelerden biri şu olmuştur: "Nerede bir meclis kurup otururşan, mutlaka sana hadis rivayet edecek 'ehlü'l ilm'den biri yanında olsun. Çünkü İbn Şihab ez-Zühri demiştir ki, hadis erkektir, bu yüzden onu erkek oğlu erkekler sever. Hadise ancak insanların müennesleri buğz eder."[118]

Malik'in *Muvatta*'sı, sünnet mefhumunu, yaşayan bir realite haline getirmede veya bu yolla anlam birliğini sağlamada, bilinçli bir tercihi ifade etmektedir. *Muvatta*'nın Abbasi erkinin yönlendirmesiyle oluştuğu görüşünü destekleyen yeterince kanıt mevcuttur. Örneğin İbn Kuteybe, *Muvatta*'nın serüvenini özetle şöyle anlatmaktadır: Mansur, Malik'e, eskilerden rivayet ve nakledilenleri yazılı hale getirerek derlemesini emretti. Eski uluların ve sahabenin ittifak ettiği görüşleri almasını, orta yolu tutmasını bildirdi ve sonunda ona şöyle dedi: "Allah'ın izniyle biz insanları, senin ilmine ve eserine uymaya mecbur edeceğiz. Bütün bölgelerde onu yayıp neşredeceğiz. Biz onlara, kitabına aykırı davranmamalarını ve görüşlerinle uyum arz eden kararlar vermelerini emredeceğiz." Bunun üzerine Malik, "Iraklılar ne bizim ilmimize kanidirler, ne de bizimle aynı görüşü paylaşırlar" dedi. Mansur ise, "Ona uymaya zorlanacaklar. Aksi takdirde kılıçla başları kesilecek, kırbaçlarla sırtları lime lime edilecek. Onu derhal derleyip yazmaya başla. Topladıklarını senden dinlemek üzere, gelecek sene bir adamım seni Medine'de ziyaret edecek ve seni, Allah'ın izniyle onu bitirmiş bulacak" dedi.[119]

Muvatta'nın arka planı, geçmişten bir zihni miras belirleme yoluyla toplumsal bir yaşam modeli oluşturma ve biraz daha ötede, merkezi bir yasama mekanizması temin etmedir. Bu yüzden *Muvatta*, ilk fakihlerin hür düşüncelerinden sonraki dönemin sistemleştirilmiş ve netleşmiş hadis ilmine geçişi temsil etmektedir.[120] Buna rağmen *Muvatta*'da, hadis malzemesi, "bugün" için bir davranış standardı oluşturma gayesiyle kullanıl-

mıştır. Elbette bu durum zaten hadisçilerin öngördüğü bir şeydir. Fakat burada başka bir şey vardır, o da, *Muvatta* için, sanki geçmiş bağımsız bir belirleyici olmaktan çok, Malik'in tatbikat olmasını istediği şey için vardır. Başka bir ifade ile, reyden hadise geçişte ilk eser özelliği taşımış olmasının verdiği bir tereddütle de olsa gerek, *Muvatta*, selefi, mutlak anlamda bağlayıcı geçmiş bir düzenlemenin ifadesi olarak algılamamış, normatif bir davranış modeli oluşturmada adeta bir araç mesabesinde görmüştür.[121]

Muvatta'nın hem geçmiş tatbikata bağlı olma, hem de "yeni" olanı bu bağlılık çerçevesinde değerlendirme özelliği, onun başarısız bir girişim olarak kalmasını gerekli hale getirmiştir. Bu yüzden *Muvatta*, Abbasiler tarafından uygulanabilir bir sistem olarak kabul edilememiştir, çünkü o günü açıklamada seleften tevarüs edilen kavramlar yetersiz kalmıştır. Dışsal olarak değişkenlik gösteren şeyleri, eski tasavvur biçimleriyle kurmak, işin tabiatı icabı başarısız olmaya mahkûmdur. Çünkü tasavvurlar, yeni olan şeylerle temasa geçtiklerinde iki taraflı bir biçimsizlik kendini gösterir; dünyada olanlarla kafada olanlar arasında büyük uçurumların derinliği devreye girer.

Bu noktada Shayegan'ın modernite ve gelenek ilişkisini açıklama biçimini aynen kullanmak hiç de garip olmayacaktır; yeni olanla eski tasavvurlar, birbirlerini karşılıklı olarak biçimsizleştirirler. Modern, "gelenek" tarafından doğasından uzaklaştırılır, "gelenek" de modernin çelmelerine maruz kalır.[122]

Birbirini tutmayan iki dünyayı, geçmiş bilginin tutarlı bütünlüğü içinde özdeşleştirme çabası, yine Shayegan'ın özlü ifadesiyle, "yamalama" ile yüz yüze gelecektir. Yamalama ise algılama hatalarına, yanlış yargılara ve kolay çözümlere sebebiyet verecektir. Fikirler daima olgular tarafından yalanlanacaktır. Böylece her alanda bir çarpıklık kendini gösterecektir.[123]

Çarpıklık, tez zamanda farkına varılan bir olgu haline geldiği için *Muvatta*'nın işlevi hükümsüz kalmıştır. Siyasi çevre, bunun bir sonucu olamayacağını kabul etmiş, daha da önemlisi mutaassıp çevre ise bunu "sünnet"ten ayrılma olarak nitelendirmiştir. İmam-ı Malik için, Ebu Hanife'ye yapıldığı gibi, "İnsanların ilmi artarken Malik'in ilmi her yıl azalıyordu" denmiştir.[124] Yine onun birçok meselede sünnete muhalif görüşlerinin ol-

duğu iddia edilmiştir.[125] Şeybani (ö. 189 h.) Malik'in "ehl-i eser"den sayılamayacağını beyan etmiştir. Şafi'i'ye göre de Malik'in nazarında sünnetin temeli, hadis veya geçmiş uygulama olmaktan çok, kendi kişisel görüşüdür. Bu yüzden o, Malik'in takipçilerinden birine şöyle demiştir: "Siz kendi görüşünüze icma diyorsunuz."[126]

Abbasilerin sünnete dayalı bir kültürel birikim oluşturma gayretleri sadece *Muvatta* ile sınırlı değildir. Harun Reşit zamanında en gözde kesim rivayetle uğraşanlar olmuştur. Ondan, ashabu'l-hadisi tek hakikat temsilcisi kabul ettiğini gösteren şu rivayet aktarılmıştır: "Dört şeyi aradım, onları dört grupta buldum. Küfrü aradım, Cehmiyede olduğunu gördüm; kelâm ve sapkınlığı aradım, Mutezile'de buldum; kizbi aradım Rafıza'da bulunduğunu müşahede ettim; hakkı talep ettim, onu ashabu'l-hadisin temsil ettiğini anladım."[127]

Şafi'i'nin *er-Risale*'si de Abdurrahman b. Mehdi'nin (ö. 198 h.), icmanın ve sünnetin delil olduğunu ele alan bir eser yazılması isteğinin sonucunda ortaya çıkmıştır. İbn Mehdi, Şafi'i'ye bir mektup yazarak ondan Kuran'ın ahkâm ayetlerini, bunlarla ilgili rivayetleri, icmanın hüccet oluşunu açıklığa kavuşturan bir eser telif etmesini emretmiştir.[128] Bu demektir ki *er-Risale*, gerekli hukuki düzenlemeler için hadisin ve ilk nesillerin uygulamasının kaynak olarak alınması girişiminin ürünüdür.[129] Onun *Kitabu'l-Umm* adlı eseri de vahiy ve hadis adına hükümet etme yetkisini belirlemeyi tasarlayan bir kamu hukuku taslağıdır.[130] Şafi'i'nin ve onu bu yöne sevk eden iktidarın asıl maksadı, özel olarak hadisin, hukukun nihai kaynağı olduğunu ifade etmektir.[131]

Süfyan es-Sevri'nin de şu sözünü, "ilm"in iktidar katında bir ara siyasi program olarak kabul edildiğinin bir ifadesi olarak görmek mümkündür: Süfyan'ı mahzun gören arkadaşları, bunun sebebini sormuşlar, o da şöyle cevap vermiştir: "Nasıl üzülmeyeyim, biz insanlara ticaret vasıtası olduk. Gelir biri bizden alır gider de, kadı olur, vali olur veya ünlü bir kişi konumuna gelir."[132]

Fakat belli bir dönemden sonra siyasi erkle birlikte, yeni gelişmeye başlamış entelektüel çevre, "sünnet"ten ümidini kesmiştir. Adeta yapılacak işin, düşüncenin merkezine sadece Kuran'ı koymak suretiyle, yeni toplum-

sal şartların, bilimsel ve felsefi çözümlemelerin kendi iç bütünlükleri içinde kavranması için, onun akli açılımlarını vesayet altından kurtarmak olduğunu anlamıştır.

Bu yüzden olacak Bağdat'ı merkez edinmiş olan Abbasilerin burada ilk yaptıkları, entelektüel çevrenin benimsediği, Süfyan es-Sevri'nin ve diğer eserci ekollerin karşısında bir duruşu olan Hanefi ekolünü himaye etmek olmuştur.[133] Harun Reşit döneminde "Kuran yaratılmıştır" fikrine kail olduğu için tatbikata uğrayan ve halife tarafından ölümle tehdit edilen[134] Bişr el-Merisi, yine Kuran'ın yaratılmış olduğu fikrini müdafaa koyulan Sümame b. Eşras, "Usul-i Hamse" öğretisini Bağdat'a taşıyan ve bu yüzden Harun Reşit döneminde hapse atılmış Bişr b. el-Mu'temir, ünlü vezir Ahmed b. Ebi Duad ve onun meşhur hocası Ebu'l-Huzeyl (ö. 227 h.) ve Nazzam, bu kırılmanın fikir babaları olarak işlev görmüşlerdir.[135]

Bu insanlar daha önce de temas ettiğimiz gibi rivayete dayalı din anlayışını sorgulamışlar, hakikatin önceden verilmiş bir şey olmadığını dile getirmişlerdir. Örneğin Bişr b. El- Mu'temir'de (ö. takr. 226 h.), felsefi anlayışları pratik ihtiyaçlara tatbik hususunda kati bir teşebbüs görmekteyiz.[136] Ebu'l-Huzeyl'in, hakikate sahip olmaktansa onu aramanın çok daha insani bir durum olduğunu ifade ettiğini müşahede etmekteyiz. Nitekim "elli şüphe bir hakikatten daha iyidir" sözü ona nispet edilmiştir.[137] Nazzam da insana, insan aklı, düşüncesi ve eylemlerine özerk bir alan bırakma maksadıyla, Allah'ın kendi öz tabiatı tarafından tahdit edilmiş olduğunu ileri sürmüştür.[138] Yine o, Allah'ın insan denetimine verdiği şey üzerinde herhangi bir dahli bulunmadığını ifade etmiştir.[139]

Me'mun ve daha sonra da Mu'tasım ve Vasık'ın hilafetine tekabül eden bu dönemde, bu kırılmanın temel göstereni Kuran'ın mahluk olduğu görüşü olmuştur. Me'mun'un birtakım mutezili imamların kandırmasıyla Kuran'ın mahluk olduğu görüşünü kabul ettiği şeklindeki naif görüşün tam aksine olarak halife bunu, birtakım sosyal dinamikler ve fikri gelişmelere uyum sağlamada bir referans olarak görmüştür. Bu yüzden onun yönelişi, tek başına varlık alanına çıkmış entelektüel bir merakın sonucu olmamıştır. Aynı zamanda bunda ideolojik diyebileceğimiz bir tercihin de[140] fazla katkısı bulunmamaktadır. Hatta diyebiliriz ki, bu görüşün karşısında

yer alan rivayete dayalı din anlayışı sahiplerinin tutumu tamamen "ideolojik"tir. Çünkü tarihin yapıcı figürleri olarak kabul ettikleri örfleri, Tanrının eserleri saydıkları her geçmiş kabulleri, olgulara nüfuz ettirmenin çabası içinde olmuşlardır. Buna karşılık Me'mun, genel anlamda, olgudan hareket etmek suretiyle, yeni toplumsal yapının dayattığı ihtiyaçlara cevap vermeyi ilke edinmiştir. Me'mun, bölünme etkilerini de ortadan kaldırmayı düşünerek İslamı genel hayat içinde konumlandırma çabası içindeyken ashabu'l-hadis, bir tür kabilevi yöneliş olarak merkezileştirmeye karşı koyma, kabilevi Arap geleneklerini sürdürme eğilimindedir.

Aslında Me'mun'un da eser ve hadisle ilgisi vardır ve profesyonel hale gelmiş bu yönelişten bütün bütün haberdardır. Belki bu yüzden H. Bağdadi onu, hadis ilmini bilen biri olarak takdim etmektedir.[141] Ama o, hadis taraftarlarının nahif tutumuyla toplumsal sorunların aşılamayacağı, fikri gelişmelerin karşılanamayacağını düşünmektedir. Bu düşüncesiyle ilgili sayılabilecek ilginç bir örnek, Muhammed b. Sehl tarafından rivayet edilmiştir: "Bir namaz vakti Me'mun ezan okunmasını bekliyordu. Elinde yazı takımı bulunan biri ona doğru yaklaşıp, 'İhtiyaç sahibi olan bu hadis talibine yardım etmeyi düşünmez misin?' dedi. Me'mun bu kişiye; 'Filan bab hakkında hangi hadisleri biliyorsun?' diye sordu. Cevap alamayınca, o babtaki hadisleri zincirleriyle birlikte zikretti. Me'mun sonra başka bir bab hakkında neler bildiğini sordu. Yine cevap alamadı. Me'mun bu bapta yer alan hadislerden de örnekler verdi. Sonra yanındakilere dönerek, 'Biriniz üç gün hadislerle uğraşıyor, ben ashabu'l-hadistenim diyor ve yardım talebinde bulunuyor! Verin şuna üç beş kuruş da defedin gitsin.' "[142]

Bu rivayet bize en azından, o dönemde profesyonel bir hadisçiler sınıfının bulunduğunu, bunun yanında hadis faaliyetinin popülist bir karaktere de büründüğünü ve Me'mun'un da bu durumdan pek hoşlanmadığını göstermektedir.

Me'mun'un sünnet taraftarlarından yüz çevirmesinin ve bir epistemolojik kopmanın öncüsü durumuna gelmesinin ana nedeni, az önce ifade etmeye çalıştığımız gibi, yeni oluşumlara ve sorunlara cevapları ve çareleri içeren bir altyapıya, eserin müsaade etmeyen karakteridir. Zira her şeyin olmuş bitmiş olduğunu savunan, adeta tarihin sonunu getiren bir eko-

le dayanarak yeni şeyler açıklanamazdı. Bu *Muvatta* ile denenmiş, fakat başarı elde edilememişti. Me'mun için meselenin bu merkezde olduğunu, Kastalani'nin bir rivayetinden çıkarabiliriz. Kastalani'nin nakline göre Me'mun, "Artık kalem kurumuştur"[143] hadisini müşkil görmüş ve bunu Horasan Emiri Abdullah İbn Tahir Hüseyin İbn Fazl'la müzakere etmiştir. Ona göre bu hadis, "O her an bir oluştadır" ayetine ters düşmektedir. Kalemin kuruması demek, her şey bitmiştir, demektir. Halbuki Allah, her an bir oluşta olduğunu beyan etmektedir. İbn Fazl, Me'mun'un bu kaygısını gidermek maksadıyla ancak şu kadarını söyleyebilmiştir: "Her an izhar edilen işler başka, ezelde takdir edilenler başkadır."[144]

Bu rivayet Me'mun'un yeni durumların yeterince farkında olduğunu ve bazı yeniliklerin fikri sancısını çektiğini göstermektedir. Me'mun'un kader anlayışını tartıştığı ve bu tartışmalarda insan özgürlüğünden yana tavır koyduğunu gösteren birçok bilgi kitaplarda geçmektedir.[145]

Me'mun bir paradigma değişikliğinin şart olduğuna karar vermiştir. Bunun için öncelikle "kültür politikası" diyebileceğimiz bir yöntem benimsemiştir. Yunan ilmi ve felsefesi, onun özel ilgisiyle Arabistan'a getirilip Arapçaya tercüme edilmiştir.[146] Gerçi daha önce de tercüme faaliyetleri olmuştur, fakat bunlar büyük ölçüde müspet bilimlerle ilgili tercümelerdir. Tercüme faaliyetlerinin Me'mun döneminde ayrı ve önemli özelliği, felsefi eserlerin tercümeye başlanmış olmasıdır.[147]

Başka bir ifade ile Me'mun'un asıl ilgisi, hikmet ve felsefe ilimleridir. Bu ilimlerle ilgili bir araştırma enstitüsü de kuran Me'mun'un bu ilgisinin rasgele bir ilgi olduğu söylenemez. Nitekim Zehebi, "Me'mun'un ilim aşkı, kendisinin İslami çerçeve ve sınırlar içerisinde kalmasını engellemiş, dışa açılmak, Yunan felsefesine inmek durumuna getirmiştir" demektedir.[148] Çağdaş bir tarihçi de onun hakkında, "Akılcılık ve yabancı kültüre verdiği önem bakımından hiçbir halife ona denk olmamıştır" demektedir.[149] Öyleyse Me'mun'un teşebbüsü, kültürel ve ilmi planda dışa açılımın bir göstergesidir. Onun hikmet ve felsefe ilimlerine öncelik vermesi de bu açılımı, zihniyet ve düşünce planında gerçekleştirmek istediğinin bir ifadesidir.

Öz ifadeyle Me'mun, muhafazakâr bir çevrede, akılcı düşünce tarihinin en önemli hareketlerinden birinin temsilcisi, "batı"nın ulaşmış

olduğu mirası halkıyla paylaşmak isteyen, halkını, geleneksel bir safhadan evrensel bir kültür düzeyine ulaştırmaya çalışan, bu gayeye matuf Bağdat'ı dünyanın entelektüel merkezlerinden biri yapmaya uğraşan bir hükümdar olmuştur.[50]

Tutucu çevre bütün bu gelişmeleri, aidiyet ve tanımlama düzeyinde bir buharlaşma olarak görmüştür. Çünkü felsefe ve hikmete olan talep nihayetinde şu anlama gelmektedir: Hakikat sadece bir kitapta, bir çevrede veya lokal bir gelenekte aranmaz, hakikat bir insanlık mirasıdır.

Felsefi eserlerin tercümesi ve incelenmesi, bilginin, Arap-İslam çerçevesinin dışında aranmasına tekabül ettiği gibi, aklın ve akılcı tutumun yaygınlaşması da, "sünnet" kapsamını aşma ile eşanlamlıdır. Bu yüzden yerel kültür savunucuları, "yabancı bir dil"de, "yabancı bir tecrübe"de hikmetin aranmasını, şiddetle reddetmişlerdir. Ehlü'l-eserin, işin muhatabı olarak bizzat kendilerini görmeleri de bu noktada önemlidir. Çünkü değişim karşısında muhafaza etmek istedikleri kimlik, büyük oranda onların ürünü olan kimliktir. Nitekim onların "Din, akıldan ve reyden değil, sadece haberden elde edilir" düsturları, bu kimliği koruma çabalarının bir ürünü olmuştur. Çünkü söz konusu düstur, hakikat dışarıda aranmamalıdır, o, "ben"de mevcuttur, anlamını taşımaktadır. Şafi'i'nin, belki de Me'mun'un anlayışına bir tepki olarak, "hikmet"e "sünnet" anlamı vermesi de bu argümanın bir bölümü olarak değerlendirilebilir.[51]

Kuran'ın mahluk olup olmadığı ile ilgili bu dönemdeki tartışmalar, işte bu epistemolojik kopmanın bir yansımasıdır. Başka bir ifade ile tartışma, hakikatin deşifre edildiği kompartımanlar olarak ortaya çıkmadığı gibi, öyle de düşünülmemiştir. Mesele, epistemolojik ve ontolojik bir var olma kavgasıdır. Çatışma, esasen sosyopolitik çatışmadır, teorik bir çatışma değildir. Teori sadece epistemolojik bir kamuflajdan ibarettir. Kuran'ın mahluk olduğunu iddia edenlerin de buna karşı çıkanların da asıl ilgi alanları, sosyopolitik kabullerdir. Kuran'ın mahluk olup olmaması, bir vakıadan doğan dini bir veridir. İnsanlar bu vakıa vasıtasıyla din üzerinde "düşünmüşler"dir.

Kuran'ın mahluk olduğu kabulü, onu bir ölçüde tarihin içine çekip, akıl ve rey kıstasına göre, yeni gelişmeleri karşılayacak tevil ve tefsir-

lerin önünü açma anlamını taşımaktadır. Kuran'ın bütün unsurlarıyla gayri mahluk olduğunu savunmak ise, mevcut olanı muhafaza arzusudur. Bilhassa Kuran dili olarak Arapçanın, Kuran'ın asli unsuru olduğunun seslendirilişi, Arap dilini, bu dilin bünyesinde barındırdığı kültürü yüceltme gayretidir. Halku'l-Kuran, Arap dili ile kaynaşmış şekillere bağlı olanlarla, bir ölçüde Arap tarzını tenkit edenler arasındaki mücadelenin temel referansı olmuştur. Kuran, "cemaatçi yapı"nın karizmatik tabiatının âlemi olarak görüldüğü için bütün unsurlarıyla ezeli sayılmıştır. Çünkü onun ezeli olması aslında karizmatik cemaatin ezeliliğine işaret etmektedir. Belki bu yüzden denilmiştir ki, Kuran'ın mahluk olduğuna inanmak, onun "yeni" (muhdes) olduğunu kabul etmektir. Kuran'a yeni bir şey demekse küfürdür.[152]

"Kuran Allah'ın ezeli kelâmıdır" demek, Allah Kuran'ı Arapça söylemiştir, Arapça konuşmuştur, konuştukları da bizzat onunla kaimdir, demektir.[153]

Bu yüzden Kuran'ın, dili olan Arapça ile birlikte gayri mahluk oluşu tezini asıl motive eden güç, "Araplık İslamın hammaddesidir" zihniyeti olmuştur. Kuran Arapça olduğu için İslam Arabidir. Başka bir ifade ile Arapçayı Kuran'ın mütemmim cüzü kabul ederek onun gayri mahluk olduğunu kabul etmek, "Araplık İslamın temel dinamiğidir" demektir.* Bu söylemde Arabilik, sadece bir gelenek olarak değil, aynı zamanda bir din olarak öne çıkarılmaktadır.

Kuran'ın mahluk olduğu akidesi, İslami ve ilahi olduğu düşünülen cemaatin bu karakterinden ayrılmaya doğru ilk adımı olarak görülmüştür.[154] Nitekim "Kuran mahluktur" demek, "Allah mahluktur" demekle eşdeğer görülmüştür.[155] Bunun ilkel bir "ben bilinci" olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu bilinç, "ötekilerle" farklılık ilişkisine girme çerçevesinde billurlaşmış ve belli süreçlerden sonra gerçekleşmiştir.

Kuran'ın ezeliliğini, sünnet egemenliği, bid'atlerin reddi ve tevilin kabul edilmemesi ile birlikte düşündüğümüzde bu anlayışın, İslamı bir cemaatin hayatına bağlamak ve onun bünyesinde yaşamaya zorlamakla eşanlam taşıdığı ileri sürülebilir. Tanrısal olanı, cemaatin hudutlarında muhafaza etmeye çalışmak veya cemaatin bünyesinde mevcut olan tanrıyı koru-

ma kaygısı Kuran'ın yaratılmamışlığı tezini gündeme getirmiştir. Bu tezde tanrı, bir "müttefik tanrı"dır; cemaatin yapısından doğan bir kategoridir. Bu yüzden tanrının sözünün "dokunulmazlığı" gerçekte sosyal organizasyonun dokunulmazlığına bir atıftır. Kuran'ın yaratılmış olduğunu reddetmek, "tabii din"den "uygarlaşmış dine" ve evrensel dine geçişe gösterilen bir tepkinin ifadesi olsa gerektir.

Bir rivayette Kuran'ın mahluk olduğunu savunmanın, firavunun "Şüphesiz ben Allah'ım, Benden başka tanrı yoktur, bana kulluk edin" (Taha 20/14) iddiasıyla aynı anlama geleceği belirtilmiştir.[156] Böylece Kuran'ın yaratılmış olduğu kabulünün, "Allah'a ait bir alan"ın insanlar tarafından işgal edilmesi sonucunu doğuracağı ortaya konmaya çalışılmıştır. Öyleyse denilebilir ki yaratılmış Kuran teorisi, daha çok, Kuran'ın insanlar tarafından tevil edilmesine yol açtığı için tepkiyle karşılanmaktadır. Buhari'nin aynı konu başlığında ve hatta aynı paragrafta (İbnu'l-Mubarek'ten aktardığı bir rivayette) Allah'ın semada arş üzerinde olduğunu belirtmesi ile, Kuran'ı mahluk kabul etmenin kâfirlik olacağını zikretmesi[157] bir tesadüf olmasa gerektir. Aynı Buhari birkaç sayfa ötede de şu rivayete yer vermektedir: "Kim Allah'ın arşı istiva ettiğini kabul etmesine rağmen bu inancı, halkın kalbinde karar kılan malum anlayıştan başka bir anlayışa dayandırırsa, o da 'Cehmi' olmaktan kurtulamaz."[158]

Bu yüzden ehlü'l-hadisin Kuran'ın gayri mahluk olduğunu kabul etmesiyle onun tevilini reddetmesi, birbirini tamamlayan iki argüman olmuştur. Akla uygun tefsiri reddetmek, gerçekte Kuran'ın evrensel mesaj boyutunda bir değer kazanmasını içe sindirememek demektir. Çünkü aklın işlevlerinden biri, bir kutsal metni, mahalli anlayışlardan kurtarıp ona evrensel boyut kazandırabilmektir. Bugün bile teoloji alanında Mutezile anlayışının ehlü'l-hadis karşısında daha muteber olarak görünmesinin sebeplerinden biri, aklın bu özelliği olsa gerektir. Ehlü'l-hadisin genel olarak "Cehmilik"* yaftası taktığı bu entelektüel hareket, Kuran'ı esere uygun an-

* Burada "Cehmiye" adı ile hücum edilen kimselerin Cehm'le bir ilgileri yoktur. Bunlar ya Mutezilidir ya da Mürcii-Hanefidir. "Cehmi" tabiri sırf bir hakaret olarak kullanılmakta, muhtemelen "mürtet" veya "vatan haini" gibi anlamlar kastedilmektedir. Bkz. Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 181-183.

lama yoluyla mahallileştirmek isteyen, bu suretle yerel kimliği kutsayan etnosantrik eğilimin temellerini kökünden sarsmıştır.*

Kısaca Kuran'ın gayri mahluk olduğu görüşü, bu dönemde konjonktürel bir panikten doğan bir kendini savunma biçimidir; "başka" kültürlere karşı başkaldırının ifadesidir ve kültür değişmesine gösterilen bir tepkinin adıdır.

Me'mun'un arzuladığı zihni yenilik, sadece yeni fikri ve ilmi verileri karşılayabilme kaygısından kaynaklanmamıştır. Aynı zamanda o bunu, değişen toplumsal yapının, değişmenin getirebileceği bir bölünme yaşamasını önlemek için yapmaktadır. Nitekim o, bu amacına yönelik olarak hilafet merkezinde, değişik toplumsal kesimlerin ileri gelenleri ve ilim adamlarıyla toplantılar düzenlemiştir.[159] İbn Tayfur'un naklettiğine göre o, bu toplantıların nedenini şöyle açıklamıştır: "Ben bu toplantıların, Allah'ın yardımı ve tevfikiyle çeşitli kesimlerin, din için en uygun ve en hoşnut olunacak orta bir yolda birleşmelerine vesile olacağını ümit ediyorum."[160]

Bu dönemde ashabu'l-hadisin bir mezhep halini almasında önemli amillerden biri de, "şehirleşme" fenomenidir. Me'mun zamanında Bağdat, ünlü bir ticaret, endüstri ve aydınlar merkezi haline gelmiştir. Me'mun, bilhassa Bağdat ve Basra'yı büyük şehir yapmakla kalmayıp, o zamana kadar karadan ulaşılamayan dünyanın diğer kısımlarına buralardan ulaşım imkânı sağlamıştır. Böylece Bağdat pazarlarına birçok bölge ve eyaletlerden para ve mal akışı olmuştur. Bu, ülkedeki ticaret ve endüstri hacimlerinin daha önce hiç görülmemiş boyutlara ulaşmasına vesile olmuştur. Yerli tarım ve endüstri ürünlerinin yanında yabancı ürün-

* Watt, halku'l-Kuran meselesini, Kuran statüsünü azaltmak için yapılan bir hükümet teşebbüsü olarak görür (Bkz. Watt, *age*, s. 65). Mezhepler tarihinin klasik kaynaklarında da halku'l-Kuran meselesi bu şekilde değerlendirilmiştir. Örneğin Şehristani'nin kitabına aldığı bir kayda göre "Allah'ın kendisiyle konuştuğu bir kelâm yoktur" görüşü şu tarz bir tepkiye yol açmıştır: "Eğer Allah'ın bir 'kelâm'ı yoksa demek ki O, emredici ve nehyedici değildir. Allah emretmiyor ve nehyetmiyorsa, şeriatın aslı bulunmamaktadır." Bkz. Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. I, s. 58. Fakat yukarıda bazı rivayetlerin yardımıyla açıklamaya çalıştığımız gibi, biz bu meselenin sosyal şartlar muvacehesinde, Kuran'ın daha evrensel bir bakış açısıyla ele alınması gereğinin bir ürünü olduğunu düşünmekteyiz.

ler de alınır satılır duruma gelmiştir. Mahalli teknikler, yerlerini daha "modern" yabancı tekniklere bırakmıştır. Böylelikle zenginlik artmış, refah seviyesi yükselmiştir.[161]

Bağdat, kuruluşundan elli sene sonra muazzam dünya servetlerinin içinde toplandığı, uluslararası öneme sahip ve tek başına Bizans'ın Kostantiniye şehrinin rakibi olarak ayakta duran bir merkez haline gelmiştir. İslam imparatorluğunun ihtişamı ve canlılığını gösteren Bağdat, "yeryüzünde bir emsali bulunmayan" şehir halini almıştır.[162]

O dönemde nüfusu on binden fazla, ancak bir iki kenti bulunan Avrupa ile karşılaştırılınca Bağdat'ın büyük bir merkez halini aldığı rahatlıkla söylenebilir. Bağdat'ın nüfusu için değişik sayılar verilmiştir, ancak bu sayıları doğrulayacak kanıtlar gösterilmemektedir. Buna rağmen en parlak çağında Bağdat'ın nüfusunun birkaç yüz bine ulaştığı söylenebilir.[163]

Selefçi tavrın, bu tür bir şehirleşmeye karşı da bir tepki olarak doğduğunu söyleyebiliriz. Geleneksel hayat ve şehirlilik karışımının meydana getirdiği kararsızlık, ashabu'l-hadis gibi, neredeyse püriten bir hareketin sebeplerinden biri olabilir. Birbirine hiç benzemeyen iki yaşayış biçiminin temasından doğan çözücü, hatta yıkıcı tesirlere karşı durabilmek için çok kuvvetli sosyal disiplinlere ihtiyaç vardır. Bu da ancak geleneksel durumun dinleştirilmesi sayesinde sağlanır.

Abbasiler "şehir" hayatına uygun bir politika ile güçlü bir merkezileştirme politikası gütmüşlerdir. Bu merkezileştirme mutezili ilkelerin yardımıyla sağlanmıştır. Aklı ön planda tutan bir teoloji, çevre kültürlerin etkisini dinde asgari düzeye indirecektir. Merkezileştirmede belli bir yerel kültürün manevi alanda yön verici bir pozisyon elde etmesine bir karşı duruş söz konusu olacaktır.

Bu merkezileştirme politikasına yönelik olarak Abbasiler, hangi tür olursa olsun çevre kültürlerin din ve siyaset üzerindeki baskınlığını önlemeye çalışmışlardır. İbn Nedim'de Allaf'a nispet edilen eserlere bakılırsa bunu gözlemlemek mümkündür: *Kitab ale'l-Yehud, Kitab ale'n-Nasara, Kitab ale'l-Mecus, Kitab ala Ashabi'l-Hadis fi't-Teşbih, Kitabu'l-*

İmame ale'l-Hişam.[164] Bu eserler Yahudilik, Hıristiyanlık, Mecusilik, Seneviye, Cebriye ashabu'l-hadis ve Şiilik gibi yerellik unsuru taşıyan unsurlarla mücadelenin yansıması olarak görülebilir.

Kısaca Abbasiler bu dönemde sadece ashabu'l-hadisin temsil ettiği bir yerel kültür unsuruyla değil, tüm çevre kültürlerin yıkıcı etkileriyle baş etme iradesi ile hareket etmektedirler. İstikrarın sağlanması bunların "sisteme entegre edilmesi" ile mümkündü.

Şimdi genel bir değerlendirme olarak diyebiliriz ki İslam dünyasının içine girdiği yeni durum ve bu duruma uygun hareket etmeyi ilke edinen iktidarın faaliyetleri, "Arap aklı"nı esas alan çevrelerde büyük bir infial uyandırmıştır. Belli bir dinsel ve kültürel kimliğin anlamlandırdığı dünyanın insanları, söz konusu değişimi, kendilerini ait hissettikleri, genelde insani konumlarından özelde de ideal devletlerinden veya "altın çağlarından" bir uzaklaşma olarak anlamışlardır. Kimliklerini tehdit altında görmüşlerdir. Kendilerini hayal kırıklığına uğramış, *"segmentet"* bir vaziyette hissetmişlerdir. Bu noktada yapılan iş, yerli anlayışlarla bütünleşmeyi sağlayacak, dini, sosyal ve psikolojik imkânlar üzerinde durmak olmuştur. Sözgelimi Şafi'i'nin, *er-Risale*'de, Kuran'ın Arapça bir kitap, Arapça bir hüküm olduğunu keskin bir dille vurgulamaya çalışmasının başka bir anlamı olmasa gerektir.

Buhari'nin *Halku Ef'âli'l-'İbâd* adlı eserinde "et-Tearrub Ba'de'l-Hicre" adı altında bir bölüm bulunmaktadır. Buhari burada öncelikle Kuran'ın düzgün telaffuzu ve okunması üzerinde durmaktadır. Bununla o, İslam-Arap kimliğini korumada dili kullanmanın önemini belirtiyor gibidir. Nitekim başlangıçta şu rivayete yer vermektedir: "Hz. Ali'den nakledilmiştir: 'İnsanlar öyle bir zamana erişecekler ki, bu zamanda İslamın sadece ismi, Kuran'ın sadece resmi kalacaktır.' Halbuki Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: 'Kuran'ı sesinizle tezyin ediniz.' "

Buhari bu bölümde, Kuran'ı Allah'ın ilminde mahluk olarak addeden Mutezile'nin, kulların fiillerini Allah'ın yaratmadığını savunduğunu, bunun, kulların fiilleri mahluk değilken Allah'ın fiilinin mahluk olduğu anlamını taşıdığını ve bu yüzden Mutezile'nin gerçekte İslam adı altında Mecusilik olduğunu vurgulamaktadır. Buhari şu tespitini

de yukarıdaki iddiasının akabinde vermektedir: "Bunları Arapçayı iyi konuşmamaları (yani yabancı oluşları) helake sürüklemiştir (*Ehleket-hum el-ucmetu*)."*

Buhari yine aynı bölümde belirtmektedir ki Allah, "heva ehli"ni Resulün ahkâmından bir hükme varmaktan, resullerin süneninden veya farzlardan birine ulaşmaktan mahrum bırakmıştır. Onlar, "Kuran'ı parçalara ayıranlar" (Hicr, 15/91) gibidirler; onun bir kısmına inanırlar, bir kısmını da inkâr ederler.

Buhari, "parçalara ayırmayı" Kuran'ı sünnetten ayırma, ona yalnız başına değer atfetme olarak yorumluyor gibidir. Zira o şöyle demektedir: "Sünnetin bir kısmı inkâr edilirse bu, sünnetin tamamını inkâra sürükler. Öyle ki Kitap ve sünnet adına elde hiçbir şey kalmaz. İslam bunların toplamıdır."

Buhari bölümün sonunda "ilm" üzerinde durmaktadır: İnsanlar "ilm"e sarılmalı, "bilmedikleri (ilm) şeyin ardına düşmemelidirler" (İsra, 17/36). İlmin ortadan kalkması, kıyamet alametidir. Zira Hz. Peygamber'den şunlar nakledilmiştir: "Kıyamete az bir zaman kala cehalet yaygınlaşır, ilim ortadan kalkar." "Kıyametin alametlerinden biri ilmin yok olmasıdır."[165]

Buhari'nin bütün bu görüşlerini "Araplaşmayı sağlama" şeklinde tercüme edebileceğimiz bir başlıkta sunması, bir tesadüf olmasa gerektir. Bu, ashabu'l-hadisin asıl ilgisinin ve bu dönemde etkin bir mezhep halini sürdürmesinin sebebini anlatmaktadır: Kendi elleriyle İslam içinde yeniden oluşturdukları yerel bir kimliği muhafaza etmek.

Bu durumu Abdullah b. Ahmed b. Hanbel'in, babasının rivayet ve anlayışlarını aktardığı *es-Sünne* adlı eserde de tespit etmek mümkündür. Eser, Kuran'ın ezeli kelâm olduğu ve ona mahluk demenin küfür olduğu hususuyla başlamakta ve bu fikir, eserin sonuna kadar peyderpey işlenmektedir. Bu arada şu anlayışlar üzerinde de durulmaktadır:

* Mutezile'nin dili kullanma gücünden, fesahat ve belagatından Mutezili olmayanlar bile övgüyle söz etmiştir. Bkz. Muhammed Ebu Zehra, *İslam'da Siyasi ve İtikadi Mezhepler Tarihi*, s. 190-193. Bu yüzden burada Arap örf ve âdetlerine, anlayış tarzına yabancı oluş kastedilmiş olması daha fazla muhtemeldir.

Allah göktedir ve arşı istiva etmiştir. Allah arşa kurulur ve ayaklarını da "kürs" üzerine koyar. Allah'ın arşını, aslan, öküz, kerkenez ve insan suretlerine girmiş dört melek taşımaktadır.

Allah ezeli kelâm sahibidir, bu onun konuşması var demektir. Nitekim O, Musa ile ağız ağza konuşmuştur. Önce bütün dillerle konuşmuş, Musa anlamayınca onun diliyle Musa'ya hitap etmiştir. Musa Allah'ın sesinin gerçek mahiyetini merak etmiş, Allah da kelâmını varlıklardan bir şeye benzetmek mümkün olsa şimşek ve yıldırımın sesine benzeyebileceğini bildirmiştir. Allah'ın sesi aynı zamanda kaya üzerinde sürtülen demir zincirin çıkardığı sese de benzetilebilir.[166]

Allah'ın eli vardır ve eliyle bazı şeyleri yaratmıştır. Âdem'i eliyle bizzat temas ederek yaratmıştır. Tevrat'ı eliyle yazmıştır. Cenneti, ondaki ağaçları eliyle dikmek suretiyle yaratmıştır. "Kalemi" eliyle yaratmıştır.

Allah'ın parmakları vardır, bu parmaklarıyla insanın kalbini evirip çevirir. Gökleri bir parmağında, yerleri bir parmağında, denizleri, dağları vs. diğer parmaklarında taşır.[167] Bu suretle onlara her an müdahale eden kainatın tek meliki olduğunu ispat eder.

Allah insanın temel özelliklerini belirlemeden fariğ olmuştur. Yani insanın tüm eylemleri, eceli, rızkı, saîd veya şaki olması önceden tespit edilmiştir. İnsan üzerine ne yazılmışsa onu işleyecektir.

Eser ve hadisler, Kuran'ı bize kadar ulaştıranların naklettikleri hakikatlerdir. Onların sorgulanması Kuran'ın sorgulanması demektir. Bu yüzden tüm dini emirleri ve Allah'ı bunlarla tanımaktan daha doğal bir şey yoktur.[168]

Abdullah b. Ahmed b. Hanbel'in *Sünne*'sinde de yoğunluk derecesi farklı olmakla beraber aynı konular işlenmektedir. Eserde öncelikle insan özgürlüğünün reddini onayan rivayetlere yer verilmektedir. Burada tüm işlerin bitmiş olduğu, tüm eylemlerin önceden tespit edilmiş olduğu, saadet ve şekavetin tamamen Allah'ın takdiri ile gerçekleştiği işlenmektedir. Bu anlamda kadere inancın tevhidin özü olduğu vurgulanmaktadır.

Sonra, Allah'ın deccalin zıddına göz sahibi varlık olduğu, arşında oturduğu, O'nun gülmesinin vuku bulduğu, Allah'ın sesinin şimşek sesine benzediği gibi örnekler çerçevesinde maddi ve ilkel olarak nitelendirebileceğimiz bir din anlayışını ifade eden rivayetler esas alınmaktadır.

Abdullah b. Ahmed b. Hanbel'in *Sünne*'si, Kuran'ın ezeli kelâm olduğu tezini onayan rivayetlere de sıkça yer vermektedir. Kuran'ın ezeli kelâm olmasının manası, eserde yer alan rivayetlere göre onun Allah'tan çıkan bir şey olmasıdır. Kuran, Allah'ın Musa ile konuşmasının da ortaya koyduğu gibi, Allah'ın bizzat konuşmasıdır.

Darimi'nin kitabında da aynı durumu gözlemlemek mümkündür. Darimi, Allah'ın görülebilmesi bahsinde özetle şunları söylemektedir: İnsanlar katında belli bir şeyin makullüğünün herhangi bir sınırı bulunmamaktadır. İnsanlar "makullükte" ittifak edemezler. Bilakis bu konuda ihtilafa düşerler. Durum böyle olunca da her grup ve topluluk kendine ayrı bir din edinir. "İnsanlar din konusunda aralarında bölük bölük olurlar ve her bölük kendi tuttuğu yoldan memnundur." (Mü'minun, 23/53) "Halbuki hepinizin dini bir tek dindir." (Mü'minun, 23/52) Ayetlerinin ortaya koyduğu gibi, esere değil de makul olana uyma, dinde bölünme meydana getirecektir. Her fırka kendi makulünü esas alacak ve ona çağırma yoluna gidecektir. Böylece toplum bölünecektir.

Bu yüzden dini ve toplumu parçalanmaktan kurtarmak için esere uymak gerekli olacaktır. Bunu böyle yapmalıyız, zira selef, vahyin açıklamasını en iyi bilenlerden müteşekkildir. Onlar Müslümanların imamlarıdır, ilim onlardan alınır. Ancak onlardan gelen haberlerle hüküm verilebilir. Bunlarla Allah'ın helali helal, haramı haram kılınır ve onlarla hidayetten sapanın sapıklığı ortaya konur. Selefin bıraktığı mirastan yüz çeviren hevasını din edinmiştir, Allah'ın kitabını O'nun kastettiği anlamın hilafına reyi ile tevil etme yoluna girmiştir. Eseri kabul etmeyen, "müminlerin yolu"ndan başka bir yola uymayı arzulayandır. Halbuki Allah, "Kim müminlerin yolundan başka bir yola ittiba ederse, onu döndüğü yola döndürür ve cehenneme sokarız" buyurmaktadır.[169]

Buhari, Abdullah b. Ahmed b. Hanbel'in ve Darimi'nin ortaya koydukları bütün bu ilkeler, organik cemaatin bünyesi ile dinin özdeşleştiril-

mesinin ürünü olan ilkelerdir. Bu yüzden denebilir ki ashabu'l-hadisin gerçek misyonu, "tabii din"in çözülmesini önlemektir. Ashabu'l-hadis, cemaat yapısı ile tanrı arasında sıkı ve sert koordinasyonun sağlayıcıları ve insan üzerinde yoğun ve totaliter bir iddianın sahipleri olarak, yerel kültürün temsilcileridir. Bu yüzden çözücü tesirlere karşı durabilmek için kuvvetli bir sosyal disiplin peşinde koşmuşlardır. Bu dönemde Kuran'ın ezeli kelâm oluşu ve âsarın dinleştirilmesi üzerinde duruluşu, bu amaca uygun argümanlar oldukları içindir. Kuran'ın mahluk olduğunu kabul edip onu tevil etmenin yolunu açmak, görüş ve rey serdetmek, tabii birliğin çözülmesi (*disintegration*) anlamına gelecektir. Halbuki düzen (*nomos*) bu anlayışta mikrokozmik bir yansımadır.

Rivayete göre Ali b. el-Medeni, "Allah iki kişi ile -ki bunlar kadar ulu bir üçüncü kişi yoktur- dinini aziz kılmıştır: Ridde günlerinde Ebu Bekir ile, mihne günlerinde Ahmed b. Hanbel ile"[170] demiştir. Burada Ebu Bekir ile Ahmed b. Hanbel'in, ridde günleriyle mihne günlerinin örtüştürülmek istenmesi oldukça manidardır. Çünkü burada şu denmek istenmektedir: Ridde savaşlarında eğer Ebu Bekir başarılı olmasaydı "ümmet"in siyasi birliği tehlikeye girecekti. Mihnede ise "ümmet"in bu sefer kültürel birliği tehdit altındaydı ve bu tehlike Ahmed b. Hanbel'in tevili, yorumu, reyi görüşü kabul etmeyen tavizsiz "sünnet" taraftarlığı ile önlenebilmiştir. Yine bu yüzden "Ahmed b. Hanbel olmasaydı din elden giderdi" denmiş, "kültürel birliğe" yaptığı katkı nedeniyle Ahmed b. Hanbel, "Allah ile kul arasında yeryüzü hücceti" olarak anılmıştır.[171]

Kısaca yukarıdaki görüşler, ashabu'l-hadisin sosyolojik bir kavramla tabii din anlamında "milli din"in temsilcileri olduğunu göstermektedir. Çünkü "milli dinler"de tespit edilen telakkilerin çoğu ashabu'l-hadisin temel argümanlarıyla örtüşmektedir. Milli dinlerde dinin taşıyıcıları organik cemaatlerdir, hayatın ferdileşmesi asla söz konusu değildir. Fert bu yapıda kendini tehdit edilmiş hisseder, çünkü cemaat ile tanrı arasında saltanat süren sıkı ve sert koordinasyonlar bulunur. Milli din, insan üzerinde yoğun totaliter bir iddiaya sahiptir. Orada insan hayatı tabii toplumun kolektif organizması içine dahil edilmiştir. Milli dinde cemaat dinin süjesidir. Kolektiflik ve kolektif kurtuluş esastır. Dünya mito-

lojik şekilde anlaşılır. "Uygarlaşmış din"den farklı olarak milli dinde tanrı, cemaatin içinde bulunan bir tanrıdır. Tanrı ile cemaat arasında, cemaatin yapısını kutsayan karakteristik bir ilişki vardır. Çünkü ahlaki hareketin yegâne temeli cemaattir.[172]

İbn Ebi Şeybe'nin *Musannef*'inde yer alan iki rivayet, devletin öncülük ettiği yeni durumun, "Kuran'la savaş" olarak adlandırıldığını deklare etmektedir. İlk rivayet A'meş'ten aktarılmaktadır. Onun Tarık b. Şihab'tan rivayetine göre Zeyd b. Savhar'a "Kuran'la sultan savaşırsa ne yaparsın?" diye sorulmuş, o, "Elbette Kuran'la birlikte olurum" demiştir. İkincisi, Amir b. Mudar'dan nakledilmiştir: "Huzeyfe ile birlikte idim. Bana dedi ki, 'İnsanların tuttuğu yol başka, Kuran'ın yolu başka olursa ne yaparsın?' Cevap verdim: 'Elbette Kuran'la olurum; ya onunla yaşarım ya da ölürüm.'"[173]

Şimdi bu rivayetlerde geçen Kuran kelimesinin İbn Ebi Şeybe'nin *Musannef*'inde yer aldığı şekliyle, arı katıksız Allah kelâmı olan "Kuran" olması mümkün gözükmemektedir. Burada söz konusu olan Kuran, yerli anlayışla bütünleşmeyi sağlayan Kuran'dır.

Bu bağlamda değerlendirilebilecek bir rivayet Ahmet b. Hanbel ve Darimi'de geçmektedir. Darimi'nin *Sünen*'inin "Kuran'ın Üstünlükleri" bölümünün dokuzuncu babının başlığı şudur: "Allah'ın Bu Kuran'la Bazı Toplulukları Yüceltmesi Bazılarını Alçaltması." Söz konusu rivayet, bu bap başlığında zikredilen tek rivayettir ve Zühri'nin Amir b. Vasile'den yaptığı nakle dayanmaktadır. Buna göre Hz. Ömer, Mekke ahalisine vali olarak atadığı Nafi b. Abdilharis'le, Mekke ile Medine arasında bir yer olan Usfan'da karşılaşmıştır. Ona, Usfan'da olduğuna göre yerine kimi bıraktığını sormuş, o "Yerime İbnu'l-Ebza'yı bıraktım" cevabını vermiştir. Ömer, İbnu'l-Ebza'nın kim olduğunu sorunca Nafi, onun kendi azatlılarından biri olduğunu belirtmiştir. Bunun üzerine Ömer valiye, "Şimdi Mekke'ye kendi yerine bir mevlayı mı bıraktın?" diyerek çıkışmıştır. Vali, bu şahsın, Allah'ın kitabını okuyan, dinin hükümlerini bilen biri olduğunu ifade etmesine rağmen Ömer çıkışını sürdürerek sözüne şöyle devam etmiştir: "Şunu iyi bil ki Rasulullah, 'Şüphesiz Allah, bu kitapla bazı toplulukları yüceltir, bazılarını ise düşürür' buyurmuştur."[174]

Hicri 3. yüzyılın başlarında olanı, biraz daha siyasal boyuta taşıyarak açıklamaya çalışırsak şunları da söylememiz mümkün olur:

Ashabu'l-hadis, toplumsal planda olduğu gibi siyasi arenada da Arap asabiyesinin gücünün iyice azaldığı bir sırada, keskin bir muhalefet biçimi olarak belirmiştir. Aslında onların hemen tüm görüşleri, eğer bu dönemde sistematik özellikler kazanmışsa, bu hâkimiyetin elden kaymasına gösterilen bir tepkinin sonucu olmuştur.

Daha önce de ifade ettiğimiz bu durumu Fuat Köprülü şöyle özetlemektedir:

> Abbasiler zamanında kadim Yunan filozoflarının âsar ve efkârı, İslam âlemine nakledilmiştir. Eski medeniyetlerin bakiyeleri, kolaylıkla İslamiyete mal edilerek, İslam medeniyeti her sahada kuvvetle inkişaf etmeye başlamıştır. Bunların Emevilerden başlıca farkları, Emeviler devleti, Arap asabiyetine dayalı bir bedevi saltanatı iken, Abbasilerin, aynı dinde fakat muhtelif akvamdan mürekkeb bir ortaçağ imparatorluğu tesis etmeleridir.'[75]

İbn Haldun'un, adeta tarihsel bir determinizm içinde işlemesine rağmen, ashabu'l-hadisin müesses bir yapı kazandığı bu dönemin sosyopolitik özelliklerini özetlemesi konumuz açısından önemlidir. İbn Haldun'a göre, ilk kuruluşunda devletin bir asabiyeye ihtiyacı vardır. Fakat devlet reisliği, belli bir düzen üzere bir boyda karar bularak ve hükümdarlık, birinden öbürüne aktarılması suretiyle oğullara geçtikten ve bunlar birbiri arkasından hüküm sürdükten sonra, insanlar o devletin ilk halini unuturlar. Hükümdarlık, o sülaleden gelenlerin tabii olan hak ve hukuku şeklini alır. Onlara boyun eğme, dini bir ödev olur. İşte devlet tam bu safhaya geldiğinde, onun için ikinci devre başlamıştır. Bu devrede hükümdar, ululuğu ancak kendi şahsında toplar. Bunun için akrabalarını istibdat altına alarak, onları devlet işlerine ortaklıktan uzaklaştırır. Devleti, hükümdarla birlikte yöneten bu akrabalar, hükümdarın düşmanı olur. Hükümdar bunların kuvvetini kırarak devlet idaresinden uzaklaştırmak için, kendi neslin-

den olmayan yardımcılar aramaya mecbur olur. Bu yabancı kuvvetlerle, onlara galebe çalmaya çalışır. Yeni yardımcılarını memuriyetlere tayin eder. Kendi kavmine mahsus olan vezirlik, komutanlık ve vergileri toplama gibi, devletin önemli ve büyük işleri için onları seçer.

Devlet bu hal aldığında hükümdar, köle ve azatlıları ve kendilerinin neseplerine intisap ederek, onların himayeleri gölgesinde ve nimetleri içerisinde yetişen adamları, veyahut başka uruğlardan olup da idareleri altına girenlerle, saltanatını korur.

Abbasoğulları için bu durum söz konusu olmuştur. Onlar başlangıçta, Arapların büyük adamlarını, kendileri için arka edinmişler, sonra yabancıları devlet idaresine getirmişlerdir. Kısa bir zaman sonra hâkimiyet, böylelikle Arap olmayanların eline geçmiştir. Özellikle Mu'tasım ve oğlu Vasık çağında, Arap asabiyeti yıkılmış olduğu için, onlar Acemden, Türk ve Deylemlerden, Selçukoğullarından ve daha başka kavimlerden olan köle, yardımcı ve azatlılar ile korunmuşlardır.

İbn Haldun'a göre bu hal, özellikle iki sebepten dolayı hastalıklı bir duruma işaret etmektedir. Birincisi, bu hal, devletin tabiatının bozulduğunu ve tedavisi kabil olmayan hastalığa tutulduğunu bildirir. Çünkü galebe ve üstünlüğü, kuvvet ve kudretiyle elde etmiş olan asabiyet bozulmuş, hakir düşürülmüştür.

İkincisi, belki daha önemlisi, Arapların tabiatı ile alakalıdır. Araplar, çöllerde yaşayan kibirli, gururlu, başkanlık ve baş olmak için birbiriyle yarışan ve çekişen bir kavim olduklarından, pek zorlukla birbirlerine boyun eğerler. Fakat bir peygamberin peygamberliğine veya kendisine olağanüstü güç atfedilen bir insana inanır, ona tabiiyet ederler ise, kalplerinde yerleşen bu iman, onların bir fikir etrafında toplanmalarını kolaylaştırır. Bunun sonucunda diğer kavimlere üstün gelerek devlet kurmaya muvaffak olurlar. Kısaca Araplar, ancak din ve inan tesiriyle kendilerine hâkim olurlar. Onların bunu sürdürmeleri, kurdukları yapının, kendilerinin olduğunu bilmelerine bağlıdır.[176]

Ashabu'l-hadisi bu dönemde müesses bir yapı haline getiren unsurlardan biri işte bu rejim aleyhtarlığıdır. Bunun kaynağı ise Arap asabiyesinin siyasi ve sosyal yapıda zayıflamış olmasıdır. Yine İbn Haldun'a mü-

racaat edersek, Allah Muhammed'i peygamber olarak göndermek suretiyle Arapları saygın bir kavim eyledikten sonra Araplar, şeriatı kendi dinleri telakki etmişlerdir, çünkü Tanrı elçisi onlardandır. Onlar diğer kavimler arasında bu şeriatın hükmü ile belirginleşmişlerdir.[177] Bu yüzden onlar, hilafeti kendi varlıklarıyla özdeşleştirmişlerdir. Bu kurum asabiyesinde meydana gelen ufak bir sapma, onları bir kimlik bunalımına düşürecektir. Böylece bir rejim aleyhtarlığı baş gösterecektir.[178]

Belki bu yüzden olacak, İbn Ebi Ya'la'nın bildirdiğine göre, şu hususu Ahmed b. Hanbel bir akide esası olarak benimsemiştir: Arapların hak, üstünlük ve önceliğe sahip olduklarını kabul etmek, onları sevmek ve şuubilerin görüşlerine uymamak.[179]

Böyle bir kimlik bunalımı, bazı çevreleri, yüzde yüz Araplığın hâkim olduğuna inandıkları Emevi devrini özlemeye götürmüş olabilir. Nitekim Cabiri, Kuran mahluk değildir görüşünün, Arap asabiyesinin güçlü olduğu Emevi dönemine sıcak bakan hadis çevrelerinin dile getirdiğini ifade etmektedir.[180] Cabiri'nin bu fikri asla temelsiz değildir. Zira ehl-i eser, Kuran mahluktur görüşünü Cehm'e nispet etmiştir. Cehm ise Emevi karşıtlığının sembol isimlerinden biridir. Bu yüzden ehl-i esere göre Kuran mahluktur görüşü, Emevi karşıtı hareketlerin ortak kanaatidir.[181]

Mansur zamanında, çok tartışmalı bir isim olan İbnu'l-Mukaffa'nın sünnet konusundaki değerlendirmesinde, sünnete uymak ile Emevi devrini özlemek arasında bir ilginin olduğunu görebiliriz. İbnu'l-Mukaffa halifeye yazdığı mektupta sivil ve askeri idare konusunda Kuran'a ve sünnete dayanmakla birlikte, birliği sağlamak maksadıyla sadece kendi reyi ile hareket etmesi gerektiğini tavsiye etmiş, bu arada şu uyarıyı da yapmayı ihmal etmemiştir: Sünnet olarak bilinen şeyler, yalnız peygamber ve Medine halifelerinden intikal eden sahih rivayetlere değil, aynı zamanda geniş ölçüde Emevi devletinin idari nizamlarına da dayanmaktadır. Sünnet büyük bölümüyle Emevi icraatının bir tezahürüdür.[182]

Bu dönemde Kuran mahluktur görüşünde olanların "Cehmiye" olarak anılması önemlidir. Ehl-i eser bu kavramı kullanmak suretiyle iktidara, devletin kazandığı yeni çehreye karşı tepkisini dile getirmektedir. Çünkü bu kavram şu hususu çağrıştırmaya yardımcı olmaktadır: Devleti asi bir kö-

le, Arap olmayan alçaltılmış bir insanın fikirleri ele geçirmiştir. Devlet, kölelerin ve eşkıyanın elindedir. Bu noktada Kuran mahluk değildir fikri, bu sefer Abbasi yönetimine karşı Arap aklını muhafazaya kararlı muhalefetin sembolü haline gelmiştir.

Cabiri'ye göre Ahmet b. Hanbel ismi, Yezid b. Harun'un çizgisini devam ettirerek, Muaviye'nin fazileti ekseninde odaklaşan eserci yaklaşımı genişleterek sürdüren bir isimdir.[183] Ahmet b Hanbel'in Emevi ilgisi, sadece bir romantik ilgi mesabesinde de değildir. Bizzat fiili olarak bunu göstermiştir. Onun Süfyani isyanıyla yakından ilgilendiği ve nasıl olup bittiği ile ilgili bilgiler almaya çalıştığına dair rivayetler bulunmaktadır. Bu rivayetlere dayanarak hadisçilerin Süfyani isyanına en azından sempati ile baktıkları söylenebilir.[184] Hadis taraftarlarının faaliyetlerinin adeta merkezi olarak gösterilen Rüsefa Camii ile "Muaviye kültü" diyebileceğimiz bir anlayış arasında ilgi olduğunu gösteren bazı rivayetler de bulunmaktadır. En aydınlatıcı malumat, Ahmed b. Hanbel'in oğlu Abdullah'tan gelen bir hikâyedir. Çocukluğunda babası onu Rüsefa Camii'ne götürür ve orada "Muaviye aşkına" su ikram eden bir adam görür. Babası bunun, Hz. Ali'den ve taraftarlarından nefret ediş yüzünden olduğunu açıklar.[185]

Naşi el-Ekber (ö. 293 h.) Ahmed b. Hanbel'i Bağdad haşviyesi ve ashabu'l-hadisinden göstermekte ve bu ekolün imamet görüşünü şöyle özetlemektedir: "Bunlar Hz. Ali'yi imamlar arasında zikretmemişler, onunla dostluğun fitneye sebep olacağını iddia etmişlerdir."[186]

Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde ilk halifelerin faziletinin peygamber tarafından dile getirildiği, bunun için de hilafetin sanki Hz. Peygamber tarafından işaret edildiğine dair bazı rivayetler bulunmaktadır. Fakat bu rivayetlerde Hz. Ali ismi geçmemektedir. Bunlardan birinde şunlar söylenmektedir: "Ali b. Zeyd Abdurrahman b. Ebi Bükre'den, o da babasından rivayet etti ki bir adam Rasulullah'a şöyle demiştir: 'Rüyamda gökte asılı duran kova şeklinde bir tartı gördüm. Sen ve Ebu Bekir tartıldığında senin olduğun terazi kefesi ağır geldi. Sonra Ebu Bekir ile Ömer tartıldılar, Ebu Bekir ağır geldi. Ömer Osman'la tartıldı, Ömer Osman'a ağır geldi. Sonra terazi kaldırıldı.' Hz. Peygamber rüyayı tevil etmiş: Hilafet nübüvvettendir, sonra Allah, istediğini sultan olarak yollar."

Bir başka rivayette de bu terazi meselesi bizzat Hz. Peygamber'den nakledilir. Buna göre O terazinin bir kefesine, bütün ümmet diğerine konmuş, Hz. Peygamber ağır gelmiştir. Sonra sırasıyla Ebu Bekir, Ömer ve Osman, Hz. Peygamber'in konulduğu kefeye konulmuş, onlar da bütün ümmete ağır gelmişlerdir. Sonra terazi kaldırılmıştır.[187]

Bir rivayete göre de Hz. Peygamber bir rüya görmüş, salih bir adam da rüyayı şu şekilde yorumlamıştır: Ebu Bekir Rasulullah tarafından tayin edilecektir. Ömer Ebu Bekir tarafından, Osman da Ömer tarafından (hilafet işine) görevlendirilecektir. Cabir b. Abdillah rüyayı ve salih kişinin yorumunu şu şekilde değerlendirmiştir: "Ebu Bekir, Ömer, Osman, Allah'ın Resulüne gönderdiğini devam ettirecek olanlardır (*vulat*)."[188]

Abdullah b. Hanbel'in, babasının rivayetleri olarak topladığı *es-Sünne* adlı eserde bu konu özel bir şekilde yer almamaktadır. Fakat kendisinin rivayetlerini topladığı *Sünne*'de ayrıntılı bir şekilde işlenmektedir. Burada fazilet sırası yine Ebu Bekir, Ömer ve Osman'la sınırlı tutulmakta, Hz. Ali Osman'dan sonra ümmetin en faziletli kişisi olarak adlandırılmamaktadır. Fakat belirli yerlerde Abdullah, babasına "Ali'nin hilafetini bazılarının kabul etmediğini görüyorum, bu konudaki fikrin nedir" diye sorduğunu belirtmekte, babasının ise fazilet sırasının Ebu Bekir, Ömer, Osman'la belirlenmiş olduğunu, fakat tafdil [fazilet] meselesiyle hilafetin aynı şeyler olmadığını, bu yüzden Ali'yi dördüncü halife olarak benimseyenin ayıplanmayacağını söylediğini beyan etmektedir. Buna göre en faziletliler Ebu Bekir, Ömer ve Osman'dır, fakat Ali de dördüncü halifedir.[189] Bu argümanlar, Naşi el-Ekber'in dediği gibi olmasa da, Ahmed b. Hanbel'in Ali ismine pek sıcak bakmadığını göstermektedir. (Hz. Ali'ye karşı bu tutumun Abbasilere muhalefetin bir göstergesi olduğu açıktır.) Kaldı ki Ali isminin fazilet sıralamasına olmasa da hilafet sıralamasına dahil edilmesi, Abbasilerin Sünni çizgiyi tamamen benimsemelerinden sonra Abdullah tarafından yapılan ve uzlaşmayı gösteren bir operasyon da olabilir.

Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde yer alan bir rivayette Hz. Peygamber'e dayanılarak Abbasi halifeleri fitne sebebi olarak gösterilmişlerdir. Ebu Meysere'nin Abbas'tan aktardığına göre Hz. Peygamber bir gün Abbas'a şöyle demiştir: "Senin sulbünden, bu ümmetin işini üze-

rine almış, Süreyya yıldızlarının sayısının iki katı fitne içinde olan çocuklar gelecek."[190]

Buhari'de de ilk halifelerin faziletlerine binaen bizzat Hz. Peygamber tarafından tayin edildiğini ima eden rivayetler vardır ve bu rivayetlerde de Hz. Ali ismi bulunmamaktadır. Bunlardan biri şudur: "Ebu Musa el-Eş'ari Eris kuyusunda Hz. Peygamber'in yanına vardı. Hz. Peygamber kuyu ağzındaki bileziğin ortasına oturmuş ve serinlemek için iki baldırını açarak kuyuya sarkıtmıştı. Bu sırada Ebu Bekir geldi. El-Eş'ari Rasulullah'a, 'Şu gelen Ebu Bekir'dir, yanınıza girmek için izin istemektedir' dedi. Rasulullah, 'İzin ver ve onu cennetle müjdele' buyurdu. Ebu Bekir bostana girdi ve Rasulullah'ın sağ yanına isabet eden yere oturdu. Sonra Ömer geldi ve Rasulullah ona da izin verdiğini el-Eşari'ye bildirerek şöyle dedi: 'Ona da izin ver ve kendisini cennetle müjdele.' Peşinden Osman geldi, Rasulullah el-Eş'ari'ye, 'İzin ver, onu da, kendisine erişecek bela ve imtihan üzerine cennetle müjdele' buyurdu. Osman, Hz. Peygamber'in oturduğu kuyu bileziğini dolu buldu da Rasulullah'ın karşısında başka bir tarafa oturdu."[191]

Buhari'nin Abdullah İbn Ömer hadislerinden biri de şöyledir: "Biz Rasulullah'ın hayatı zamanında ashap arasında fazilet derecelerini görüşürdük de ashaptan hiçbirini fazilette Ebu Bekir'e denk tutmazdık. Sonra Ömer'e, sonra Osman'a müsavi ve muadil bulmazdık. Bunlardan başka, nebinin diğer ashabını bırakırdık, onların arasında fazilet farkı aramazdık."[192]

Bütün bunlardan sonra denebilir ki Muaviye taraftarlığı veya daha genel olarak Emevi iktidarı yandaşlığı ile ashabu'l-hadis arasında en azından gayri resmi diyebileceğimiz bir bağlantıdan söz etmek mümkün hale gelmektedir. Şamlı veya "Şam ehli" olmanın Emevi taraftarlığı anlamına geldiği düşünüldüğünde[193] bu durum Tirmizi'nin aktardığı bir rivayette açık bir şekilde dile getirilmektedir:

Şu'be'nin Muaviye b. Kurre'den, onun da babasından nakline göre Hz. Peygamber, "Ehlü'ş-Şam bozulur ve bunun bir sonucu olarak sizde bir hayır kalmazsa, ümmetimden bir grup Allah'ın yardımını almaya hâlâ devam eder ve onlara, kendilerini terk edenler kıyamete kadar asla zarar veremezler" demiştir. Tirmizi, Muhammed b. İsmail'in, Ali b. Medini'ye göre bu grubun ashabu'l-hadis olduğunu bildirdiğini ifade etmektedir. Bu na-

kil ve açıklamalara göre ashabu'l-hadis, "bozulan" ya da "bozguna uğrayan" "Şam ehli"nin yerine Allah tarafından ikame edilen bir grup olmaktadır. Bu düşünceyi onayan aşağıdaki rivayete de Tirmizi yukarıdaki rivayetin hemen arkasından yer vermiştir: Biri "Bana emriniz ne olur" diye Hz. Peygamber'e sorunca o, "Sana şurayı emrediyorum" demiş ve eliyle Şam tarafını göstermiştir.[194]

Me'mun'un kardeşi Emin ile girdiği hilafet mücadelesi, bu mücadelede Bağdat'ın konumu, hilafet mücadelesinin arka planını oluşturan Arap-Horasan çekişmesi de, ashabu'l-hadisin bir fırka olarak teşekkül etmesinin ana unsurları olmuştur.

Harun Reşit, 175-176 yılında oğlu Muhammed Emin'i, kendinden sonra halife olsun diye veliaht tayin etmiştir. Bunun için halktan biat almıştır. Yine Muhammed Emin'den sonra da Me'mun'u veliaht olarak göstermiştir. Böylece aralarında savaş ve ihtilaf çıkmasını önlemek istemiştir.[195]

Emin halife olunca oğlu Musa'yı halefi olarak gösterdi. Me'mun'un adını hutbelerden çıkardı. Camilerde oğlu Musa'ya dua edilmesini emretti. Me'mun'u kendinden sonra halife olmaktan azletti.[196] Tabii bu durum iki kardeş arasında amansız bir mücadelenin, savaşın sebebi oldu.[197]

Hilafet merkezi Bağdat ve Bağdat'ın hâkim unsuru Araplar, Emin'in yanında yer almıştır. Me'mun'un annesi Meracil adında bir cariye idi.[198] Araplar, belki de bir ifade biçimi olarak, Me'mun'un bir köle çocuğu olduğunu söyleyerek, babasıyla birlikte annesinin de Arap olduğu Emin'i[199] desteklemişlerdir. Rakkaşi adlı bir şair, sırf bu yüzden Emin'i öven ve Me'mun'u yeren bir şiir kaleme almıştır:

Pazarlarda teşhir edilen
Bir cariye doğurmadı Muhammedi
Ve ona had de vurulmadı*
Ne hainlik etti
Ne de akıntıya karışıp aktı gitti.[200]

* Kaynaklar, Me'mun'un, cariyelerinden biriyle ilişkisi yüzünden babası tarafından had cezası ile cezalandırıldığını yazmaktadırlar.

İki kardeş arasındaki mücadele, Arap ve Horasan nüfuz mücadelesi olarak görülmüştür. Bu mücadele, Arap ve İranlı unsurların iktidar kavgasıdır.[201] Emin, Kuzey Arap Sünniler tarafını Me'mun da yeni Müslümanlar, İranlılar ve Yemenlileri temsil ediyordu. Arap unsurlar, idarenin İranlıların eline geçebileceği endişesiyle Muhammed Emin'in yanında yer almıştır, çünkü Me'mun'un etrafı Horasanlılarla çevrilidir. Mücadele, Horasanlı askerlerle Araplar arasındaki bir mücadele olarak anlaşılmaktadır. Bu yüzden olacak Me'mun'un zaferleri, Emin'in ordu komutanı olan Abdulmelik'in şu sözleri söylemesine neden olmuştur: "Vay perişan halimize! Araplar kendi memleket ve diyarlarında zulme uğradılar."

Ahmet b. Hanbel'i meşhur eden mihnenin merkezi Bağdat, Emin taraftarıdır. Me'mun, kardeşi Emin'e son darbeyi Bağdat'ta vurmuştur. Kuşatma sonucunda Bağdat'ta büyük çapta yıkıntı ve tahribat meydana gelmiştir. Nihayet Emin öldürülmüş ve onun merkezi Bağdat, Me'mun tarafından Hicri 198'de ele geçirilmiştir.[202] Me'mun, Arap unsurların desteklediği kardeşi Emin'i, İranilerin büyük desteği ile yenmiştir.[203]

Me'mun Bağdat'ı ele geçirmesine rağmen hilafet merkezi olarak Merv'i seçmiştir.* Bu durum Arapların hoşuna gitmemiştir. Onun tercihi, ülkenin İranlıların eline geçtiği izlenimine yol açmıştır.[204] Hadis taraftarlarının eserlerine de bir Horasan düşmanlığı olarak yansıyan bu durumun, demek ki yankıları çok büyük olmuştur. Subki'nin *Tabakat*'ında geçtiğine göre, Buhari, Bağdat'a her gelişinde Ahmet b. Hanbel'le müzakerelerde bulunurmuş. Bir seferinde Buhari ona veda etmek için geldiğinde Ahmet b. Hanbel şöyle demiştir: "Ey Abdullah'ın babası, insanları ve ilmi bırakıp da Horasan'a mı gidiyorsun?"[205] Abdullah b. Ahmed b. Hanbel'in eserinde de hadisçilerin neredeyse kendileri gibi düşünmeyenlerin hepsi için kullandıkları "Cehmiye" anlayışı Horasan'a nispet edilmiştir.[206]

Kısaca Horasan'a duyulan nefret, dini açıdan ne kadar büyük kötü durum varsa oraya nispet edilmesini beraberinde getirmiştir. Bunun yuka-

* Aslında hilafet merkezi olarak Bağdat'ın tesisi de Abbasilerin mensup oldukları Arap unsurundan daha ziyade Horasanilere, Deylemilere ve daha sonra Türklere istinat etme temayüllerinin bir sonucudur. Bkz. Fuat Köprülü, *Türk Tarih-i Dinisi*, s. 45.

rıdakilerden başka bir örneği de Hz. Peygamber'in diliyle Deccal'in, "adı Horasan olan şarkta bir yerde" çıkacağının iddia edilmesidir.[207]

İbn Tayfur'un bildirdiğine göre Me'mun, Araplara karşı iyi niyetli olmamakla itham edilmiştir. Bir seferinde ona, "Şam Arabına (Şam'ın Emevilerin merkezi olduğu da akılda tutulmalıdır) en azından, Horasan Acemine baktığın gibi bakmalısın" denilmiştir. O ise, ataları Ümeyyeoğullarından olan ve Emin'le kendisine karşı işbirliği yapan Nasr b. Şebes'in isyanını, Süfyani ayaklanmalarını hatırlatarak bunun pek mümkün olamayacağını belirtmiştir.[208]

Me'mun hicri 189'da Bağdat'ı ele geçirmesine rağmen, 204 yılına kadar oraya gitmemiş, altı sene boyunca Bağdat'ı kendi haline bırakmıştır. Bu yıllar boyunca Bağdat'ta bir kaos ortamı hâkim olmuştur. Bu süre zarfında meydana gelen gelişmelerin, hadis taraftarlarının müesses bir yapı kazanmasında, belki de dönüm noktası olan mihne ile yakından ilgisi bulunmaktadır.

Bağdat'ta insanlar, Me'mun'un tayin ettiği valiyi kastederek, "Biz Mecusi oğlu Mecusi'ye asla rıza göstermeyiz" diyerek, Me'mun'un amcası İbrahim el-Mehdi'ye biat etmişlerdir.[209]

Ehlü'l-hadis, Me'mun'a alternatif olarak benimsenen İbrahim el-Mehdi yönetimi ile yakından ilişki içinde olmuştur. Sözgelimi, "Kuran mahluktur" görüşünde olan Bişr el-Merisi, bu yıllarda Kadı Kuteybe b. Ziyad'ın emriyle yakalanmış ve halkın huzurunda tövbeye davet edilmiştir. Girişimin arkasında iki isim vardır. Birincisi, büyük hadisçi Yezid b. Harun'un yazıcısı Harun b. Musa'dır. Öteki ise Harun Reşit'in özel yardımına mahzar olmuş bir diğer büyük hadisçi Süfyan b. Uyeyne'nin yazıcısı Ebu Müslim Abdurrahman b. Yunus'tur. Bunlar daha sonra Me'mun tarafından İshak b. İbrahim'den istenmiş ve sorguya tabi tutulmuşlardır.[210]

Bu sırada bazı hadisçilerin yaşanan kargaşayı fırsat bilerek, emr bi'l-ma'ruf yapılıyor gerekçesi ile siyasi lider olarak ortaya çıktığı görülmüştür. Bunlardan en önemlisi, mihnede hayatına son verilen Ahmet b. Nasr el-Huzai'dir. O, emr-i maruf hareketi için kendisine biat edilenlerden biridir. O bu konumunu, Me'mun 204 yılında Bağdat'a girinceye kadar muhafaza etmiştir. Ashab-ı hadisin bu ileri gelen siması, hicri 231 senesinde ter-

tiplenen bir ayaklanma teşebbüsüne elebaşılık ettiği için tutuklanmış, insanları gizlice sultana başkaldırmaya davet etme suçundan mihne sonunda öldürülmüştür.[211]

Me'mun 204'te Bağdat'ta hükümranlığını sağladı ve amcası İbrahim'i affetti.[212] Me'mun Bağdat'a girdiğinde henüz mihne süreci başlamamıştır. Mihne dönemi, Me'mun'un hilafetinin son yıllarına tekabül etmektedir. Bu devreyi onun Bizans'la yaptığı savaşlar teşkil etmektedir. Halife, ömrünün son yıllarını Rum diyarında gazada geçirmiştir.[213] Zaten halife, Bizans seferleri sırasında vefat etmiştir.[214] Başka bir ifade ile, Bizans'a düzenlediği seferler dolayısıyla uzun müddet hilafet merkezinden uzakta kalacağı için devletin bir ihtilale kurban gitmesini önlemek üzere bazı tedbirler alma gereğini hissetmiştir. Hilafet merkezinin dışında Rum diyarında "tevhid ve adl" konusunda mihne uygulamayı başlatması[215] bunu göstermektedir.

Dolayısıyla mihnenin arka planında mücerret ideoloji veya dini bir tercih değil, bilakis devletin güvenliği sorununda odaklanan denge politikası vardır.[216]

Halife Mu'tasım döneminde de Me'mun'un devlet felsefesi devam ettirilmeye çalışılmıştır. Bu zamanda da hadisçilerin, devlete karşı siyasi misyon üstlenen çevrelerle temas halinde oldukları görülmüştür. Örneğin Mu'tasım, Ahmet b. Hanbel'i riyaset ile suçlamış, "İşittiğime göre sen liderlik sevdasındaymışsın!" demiştir. Ahmet b. Hanbel hakkında rivayet edilen sözlere bakılırsa onun bazı kesimler tarafından siyasi bir lider olarak tasavvur edildiği söylenebilir.[217]

Halku'l-Kuran ile irtibat kurarak izah etmeye çalışırsak, mesele şu açıdan da bir iktidar kavgasıdır: Kuran'ın yaratılmamışlığı, ezeli bir din ve değişmez bir sosyal yapının teolojik temeli fonksiyonunu gütmektedir. Tabii bu durum, değişmez hakikatleri aktaranlar anlamındaki "alimler"in kuvvetini ve otoritesini artırmaktadır. Halbuki onun yaratılmışlığı, değişen şartlar muvacehesinde sosyal ve siyasal yapıya halifenin ve iktidarın müdahale yetkisini onamaktadır.[218] Demek ki bir noktada Kuran'ın ezeliliği ve sünnet fundamentalizmi, "alimler"in siyasi ve toplum otoriterliğine ait ihtirasının bir ifadesi olmaktadır. Zira sonuçta bu tezle sünnete dair bilgi sahibi olan ve kutsal metnin tefsirini kontrol eden kişilerin hükümranlığı do-

ğacaktır. Burada ruhbanlık anlamında değil de belirli ilişkileri gözeten bir sosyal-siyasi yapı olarak "din adamları sınıfı"nın otoritesi gözlemlenebilir. Kuran'ın mahluk oluşu tezi ise din adamları sınıfının "egemenlik hakkını" "gasp" anlamı taşımaktadır.

Bu dönemde ezeli Kuran fikri, "iyi"nin "âsar temsilcileri" tarafından belirlenmesi, bireysel ve kamusal talepler üzerine empoze edilmesi işlevini gören bir kültür siyaseti anlayışını yaşama geçiren organik toplum vizyonudur. Kuran'ın yaratılmış olması tezi ise aynılığa değil farklılığa, sabitliğe değil değişebilirliğe, ontolojiye değil tarihselliğe dayalı bir toplumsal kimlik tanımını yaşama geçirme amacını taşımaktadır.

Bu dönemde ehlü'l-hadis faaliyetleri konusunda H. Bağdadi'nin aktardıklarına bakılırsa, onların, siyasi otoriteye karşı müthiş bir muhalefetin öncüleri olduğu tahmin edilebilir. Örneğin onun aktardığına göre Ahmet b. Hanbel ve Buhari'nin de kendisinden hadis naklettikleri Asım b. Ali (ö. 221 h.) Bağdat Rüsefa Camii'nde bir toplantının başkanlığını yapmıştır. Bu toplantıya katılanların çokluğu Halife Mu'tasım'a bildirilince, bu sayı tespit edilmeye çalışılmıştır. Tahmini rakam, yüz yirmi bin çıkmıştır.[219]

Vasık döneminin en önemli ashabu'l-hadis siması Ahmed İbn Nasr el-Huzai'dir. Bu zat Vasık'a ayaklanma teşebbüsünde bulunmuştur. Yakalandıktan sonra halku'l-Kuran meselesinde imtihana çekilmiş, akabinde öldürülmüştür.[220] Bu örnek, Kuran'ın mahluk olduğunu reddetmekle iktidara ve onun temsil ettiği toplumsal modele karşı çıkmak arasında bir ilgi bulunduğunu bize bir kez daha göstermektedir. "Halife, kendisine karşı isyanını bir tarafa bırakarak onu her nedense halku'l-Kuran meselesinde imtihana çekti"[221] demek pek mümkün olmasa gerektir.[222]

Me'mun'un mihne dönemini başlatan ilk mektubundan, halku'l-Kuran meselesinin, Arap geleneksel gücünü temsil eden ashabu'l-hadisle iktidar arasında bir mücadelenin aracı olduğu kolaylıkla anlaşılmaktadır. Me'mun mektubuna, dini ikame etmek ve raiyeye hak ile davranmak için emir ve halifelerin içtihat hakkı olduğunu ifade ederek başlamıştır. Ona göre halk, bazı kötü niyetliler tarafından aldatılabilir. Bu yüzden cumhur, tefekkür ve tezekkür konusunda yoksunluk içindedir. İlmin ışığını ortaya çıkaracak kapasiteye sahip değildir. Nitekim kendilerini "sünnet"e nispet

eden ve mezheplerini "ehl-i din" "ehl-i cemaa", "ehl-i hak" diye isimlendiren, kendi dışındakileri ise, bid'atçi ve kâfir olarak gören, bu durumlarıyla da halk katında bir üstünlük peyda ettiğini zanneden bazı insanlar, halkı aldatma yoluna sapmışlardır. Me'mun bu görüşler çerçevesinde Bağdat valisi İshak b. İbrahim'e özetle şöyle emir vermektedir: "Kadıları ve muhaddisleri topla. Onlara emiru'l-müminiinin mektubunu oku. Görüşlerini açıklamaları için onları sorguya çek. Halku'l-Kuran konusundaki düşüncelerini sor. Onlara bildir ki, Müminlerin emiri işini yapmada kimsenin yardımına ihtiyacı yoktur. Zaten o, dinine ve tevhit inancındaki samimiyetlerine inanmadığı kimselere asla güvenmez."[223]

Me'mun'un ikinci mektubu da, Kuran'ın mahluk olduğu yolundaki görüşünü bizzat Kuran ayetleriyle destekleme üzerine kurulmasına rağmen, birinci mektuptaki uyarısını burada bir kez daha yinelemiştir: Müminlerin emirinin, halkı adaletle idare ve dini ikame etmede kendi başına gayretinin üstünde çalışma göstermeye hakkı vardır. Bu konuda dinine güvenmediği kişilerin yardımına asla ihtiyacı yoktur.[224]

Ahmed b. Nasr'ın yakalandığında halifeye söyledikleri meselenin siyasi boyutu yanında kültürel boyutunu da ortaya koymaktadır: Biz "haber" üzerineyiz. Kıyamette Allah ay gibi açık bir şekilde görülecektir ve insanın kalbi Allah'ın iki parmağı arasındadır.[225] Bunlar, dinin yerel bir tarza indirgenmesi durumunun ifadesidir.

Bu dönemde Abbasiler, sadece geçmiş âsarla toplumun dönüştürülemeyeceği görüşündedirler. Me'mun'un içtihat üzerinde durması bu yüzdendir. Me'mun'un kadı ve muhaddisleri hedef alması da tesadüfi değildir. Zira bunlar, esere dayalı din anlayışının gözde temsilcileri olmaya ve devlet üzerinde hâkimiyet kurmaya en yakın kimseler olarak görülmüştür.

Vasık'ın "nazarı" seven, "taklit ehli"nden hoşlanmayan, eski ve yeni ilimlere değer veren, bilhassa tıp ve fen ilimleriyle ilgilenen geleneğe, "sünnet"e değil "tecrübe"ye dayalı bir ilm anlayışı üzerinde duran biri olarak anılması[226] da aslında bu dönemde Abbasilerle ashabu'l-hadis arasındaki mücadelenin arka planı hakkında yeterince ipucu vermektedir.

Vasık'a bir adamın gelip de "Sahabe için yeterli olan bilgi sana yetmedi mi? diye sorması,[227] Ahmed b. Hanbel'in İshak b. İbrahim tarafından

sorguya tabi tutulduğunda "Halku'l-Kuran konusunda bana ulaşan bir 'ilim' (geçmiş nesillerden ulaşan bir haber) yoktur" şeklinde cevap vermesi,[228] geleneksel din temsilcileri olarak beliren ashabu'l- hadisin devleti hangi konumda görmek istediğinin bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. Ashabu'l-hadis idareyi gelenekten gücünü alan bir din anlayışının hâkim olduğu teokratik bir yapıya büründürmek isterken, idare bunu kendileri açısından bir güç kaybı olarak görmüş, ama aynı zamanda toplumun ulaştığı o günkü durumun da buna uygun olmadığını düşünmüştür.

Vasık'tan sonra iktidara geçen Mütevekkil döneminde ise, Me'mun'un devlet felsefesi terk edilmiştir. Mütevekkil iktidara gelir gelmez, Mus'ab b. Zübeyri, Abdullah b. Muhammed b. Ebi Şeybe, Osman b. Muhammed b. Ebi Şeybe gibi muhaddisleri göreve getirmiş, bunların halka Mutezile ve Cehmiye'yi reddeden, "rü'yeti" öngören hadisleri aktarmalarını emretmiş, kendilerine büyük imkânlar tanımıştır.[229]

Halifenin bu tutumu Arap entegrizminin yeniden devlete hâkim olduğunu ifade etmektedir. Zira Cehmiye'nin reddi, gerçekte Arap dışı düşünce biçimlerinin reddedilmesidir. Rü'yet ise, Arapların, görünen, bilinen, elle tutulur, ete kemiğe bürünmüş maddi din anlayışının hâkimiyetini sembolize etmektedir.[230]

Me'mun zamanında iktidar tarafından başlatılan çevre kültürlerin radikal unsurlarının bertaraf edilmesi yoluyla toplum katında bir "normalleşme" sağlanması çabası Mütevekkil'le birlikte terk edilen politikalardan biri olmuştur. Mütevekkil tüm "bid'at" taraftarlarını yasaklama yanında zimmet ehlini de tahkir edici kurallar icat etmiştir. Böylece bir ölçüde Emevileşme söz konusu olmuştur. Yakubi'de geçen bilgiye göre Mütevekkil, zimmet ehlinin "bal rengi şal" örtmelerini, atlara değil, eşek veya katırlara binmelerini, eğer ve üzengilerinin de tahtadan olmasını emretmiş, zimmet ehlinin kapılarına şeytan suretinin olduğu tahta levhalar asmalarını öngörmüştür.[231]

Bunun için olacak Mütevekkil'in hilafeti, "sünnetin zaferi" olarak ilan edilmiş, Halife, "bid'atin kökünü kazıyıp sünneti hâkim kılan" biri olarak addedilmiştir. Örneğin Basra kadısının şöyle dediği rivayet edilmiştir: "Üç halife vardır. Bunlar: Ehl-i Ridde ile savaşan Ebu Bekir, Beni Ümeyye'nin zulmünü ortadan kaldıran Ömer b. Abdilaziz ve sünneti zafere ka-

vuşturup bidatleri imha eden Mütevekkil."[232] Bundan da öte Mütevekkil, dini yeniden iktidarda ikame eden biri olarak addedilmiştir.[233]

Mütevekkil ile devletin kültür politikası değişince eser taraftarlarının devlete karşı tavırları değişmiştir. H. Bağdadi'den öğrendiğimize göre Ebu Bekir İbn Ebi Şeybe, Mütevekkil'in emrine itaat ederek Rüsefa meclisinde oturup insanlara halifenin emri gereği hadisleri aktarma görevini yerine getirmeye başlayınca ilk rivayet ettiği hadis şu olmuştur: "Abbas'a karşı benim hatırımı dikkate alarak davranın. Zira o, atalarımın yadigârıdır. Ayrıca kişinin amcası babası yerindedir."[234]

Bu dönemde ashabu'l-hadis, çok büyük bir güç elde etmiştir. Bugün elimizde bulunan hadis külliyatının büyük bölümü, sağlanan bu gücün yardımıyla, bu yıllarda yazılmış olabilir. Bu eserlerin ihtiva ettiği hadislerin son ravilerinin büyük çoğunluğu da bu devirde yaşamıştır.[235] Örneğin Ebu Bekir İbn Ebi Şeybe'nin eseri, bu yılların ürünüdür. Eser, bu dönemden sonra İslam kültür hayatına damgasını vurmuştur.[236] Ahmet b. Hanbel'in eserinin de bu dönemde telif edildiğini ifade etmek herhalde zor değildir.

Ahmet b. Hanbel'in, Mütevekkil tarafından müşavir edinilmesi,[237] ehlü'l-eserin "dünya görüşü"nün devletin yeniden resmi ideolojisi olduğunun bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Fakat bu ideoloji, özünde barındırdığı "ilkel atacılık" yüzünden, Abbasi devletinin medeniyette gerilemesine ve tedricen kuvvetten düşmesine yol açmıştır.[238]

Kültür ve medeniyet planında bu "kampanya"nın bedeli, Abbasilerin çökmesinden çok daha ağır olmuştur; durmadan büyüyen kültürel gecikme, kayıp zaman ve sonunda tarihsizliğe sürükleniş. Kendi kendini sürdürme iddiasındaki ebedi var oluş fikri, tarihi sona erdirmiştir.

Üçüncü Bölüm

SELEFE İTTİBA SÖYLEMİ VE ASHABU'L-HADİSİN DİN ANLAYIŞINDA BELLİ BAŞLI ESASLAR

Dinin Anlaşılmasında Nahif Maddecilik

Ehlü'l-hadisin genel bir isimlendirme ile "Cehmiye" dediği Hanefi-mürcii, kaderi-mutezili çevreler, dinin mahalli kültür unsurlarından arındırılması ve evrensel bir boyutla ifade edilmesi üzerinde çalışan çevrelerdir. Bunlar, bilhassa Tanrının metafizik bir hakikat, aşkın bir varlık olarak anlaşılmasını teklif etmişlerdir. Tanrıyı soyut, Kuran'ın "gayb" dediği âlem içinde konumlandırmak istemişlerdir. Ehlü'l-hadis ise soyut bir mutlak varlığın, var olması ile yok olmasının aynı anlama geldiğini ileri sürmüş, bu yüzden Tanrının somut bir gerçekliği de taşıdığını vurgulamıştır. Bu konuda bazen o kadar ileri gidilmiştir ki neredeyse putperestlik devri anlayışlarını çağrıştıracak izlenimlere sahip olunmuştur.

Hanefi-Mürcii ve Mutezililer bir evrensel dinin ancak tenzih akidesiyle sağlanabileceğinin farkına varmışlar ve bu yüzden Tanrının maddi, bilinir görüntülerinin olabileceği düşüncesine yol açabilecek her türlü çağrışımı baştan reddetmişlerdir. Kuran'da Allah'a izafe edilen "yed', "yüz," "göz', "istiva" gibi kelimeleri, tenzih akidesine uygun bir tarzda tevil etmişlerdir. Bunlardan Mutezile, tenzihin halel görmemesi maksadıyla, Allah'ın sıfatları olduğu anlayışına bile en azından şüpheyle yaklaşmıştır. Bu aşkın Tanrı fikri karşısında ehlü'l-hadis ise, adeta "Tanrımı elimden alıyorlar, şimdi neye tapacağımı bilemem" feryadı ile eli, yüzü, gözü bulunmayan, birtakım sıfatlarla vasıflandırılmayan, örneğin ahirette görülmeyen, peygamberleriyle konuşmayan, eliyle yaratmayan, yüzüyle gülümsemeyen, arşından dünya semasına inemeyen bir tanrının, gerçekte var olamayacağı görüşüne sarılmıştır. Bunun için Cehmiye ve Mutezile'ye "muaddıla" (boşlayıcılar), "mubdılûn" (iptalciler) isimleri verilmiş, onlara "Öyleyse sizin tanrınız görmeyen, işitmeyen, konuşmayan bir hayvan mesabesindedir" denilmiştir.[1]

Şunu söylemek gerekir ki ehlü'l-hadis için Tanrının mahlukatına benzememesi bir düsturdur. Bu düstur teşbihi bir ölçüde dışarıda bırakmaktadır. Fakat tenzih, teşbihten daha üst bir kavramadır. Örneğin, Allah için "yüz" isnadını O'nu mahluka benzetme girişimi olarak niteleyen "Cehmiye"ye "Öyle şey olur mu? Şimdi senin de yüzün var, bir domuzun da. Senin yüzün domuzun yüzüne mi benzemektedir?" denilmiştir.[2] Hiç de şık olamayan bu cevapta, "Allah'ın yüzü var, fakat mahlukatın yüzüne benzememektedir" anlayışı dile getirilmiştir. Ama mahlukatın yüzüne benzememiş olsa da Allah'a bir "yüz" isnat etmek, tenzih düşüncesiyle bağdaşmaz. Bu yüzden, ehlü'l-eserin Tanrı düşüncesinde mutlak teşbih yoksa da, nevi şahsına münhasır bir maddilik vardır, demek mümkündür.

Ahmed b. Hanbel'e isnat edilen bir eserde bu anlayışın tipik bir yansımasını görmek mümkündür. Eser, Cehm b. Safvan'la bir Senevi arasında geçtiği ileri sürülen bir diyalogla başlamaktadır:

Senevi: Sen bir Allah olduğuna itikat ediyorsun değil mi?
Cehm: Elbette.
Senevi: Allah'ı hiç gördün mü?
Cehm: Hayır.
Senevi: Sözünü işittin mi?
Cehm: Hayır.
Senevi: Kokusunu kokladın mı?
Cehm: Hayır.
Senevi: Ona dokundun mu?
Cehm: Hayır.
Senevi: Şu halde onun Allah olduğunu nereden bildin?

Ahmed b. Hanbel'e göre Cehm, bu konuşma sonunda Hıristiyan zındıklardan devşirdiği bir fikirle şu cevaba sarılmıştır: "Allah gözle görülemeyen bir ruhtur." Sonra Cehm bu düşüncesini geliştirmiş ve şu sonuca ulaşmıştır: "O'nun yüzü görülmez, sesi işitilmez, kokusu koklanmaz, gözlerden gaiptir, O'nun misli gibi bir şey yoktur, bu veya şu mekânda değildir, tekellüm etmemiştir, ne dünyada ne de ahirette O'nu kimse göremez,

O'nun aşağısı yukarısı, etrafı ve cevanibi yoktur, sağı solu bulunmaz, ağır da değildir hafif de."

Ahmed b. Hanbel belirtmektedir ki Cehm, böyle bir Allah anlayışını, Seneviye'yi cevaplamak maksadıyla Hıristiyan akidesinden almıştır. Bu yüzden hiçbir değeri yoktur. Çünkü Allah "şey"dir, o kadar şeydir ki, "şeydir ama diğer şeyler gibi değildir" demek *"la şey'e"* (yoktur) demektir.[3]

Görüldüğü kadarıyla Ahmed b. Hanbel, Cehm karşısında, işitilmeyen, görülmeyen, belli bir yerde olmayan, temas edilemeyen, maddesel olarak hissedilmeyen bir tanrının tanrısal varlık olarak adlandırılamayacağını ifade etmeye çalışmaktadır.

Ehlü'l-eserin tanrı tanıma biçimini daha geniş bir perspektiften şu şekillerde ele almak mümkündür:

Allah'ın Yüzü Vardır:

"Rabbimin vechi baki kalacaktır" ayetine dayanarak ehlü'l-hadis, Allah'ın bir yüzü olduğunu iddia etmiştir. Bu düşünceye göre yüzü olmayan bir tanrı, ölü bir duvar veya bir elbise parçası gibidir. Hz. Peygamber, Allah'ın yüzü olduğunu belirtmiştir. Nitekim bir sözlerinde şöyle buyurmuşlardır: "Kul namaza başladığında Allah, kerim yüzünü ona doğru döndürür. Kul namazı bitirinceye veya namazı bozacak kabih bir şey olana kadar Allah, yüzünü kulundan çevirmez."[4]

Darimi'ye göre "yüz"ün nimet, ihsan, fazilet anlamına alınması Cehmi bir sapıklıktır. Hz. Peygamber'in "Gece yapılan ameller, gündüz amellerinin işlenmesinden önce Allah'a ulaştırılır. Gündüz yapılan ameller de gece amellerinden önce O'na yükseltilir. O'nun hicabı nurdur, eğer o nur açılırsa, Allah'ın yüzünün ışığı, her şeyi yakıp kavurur" hadisi, "yüz"ün tevilinin mümkün olmadığını ortaya koymaktadır.[5]

İbn Huzeyme'ye göre "yüz"ün tevilinin olamayacağı, Arap lügatinin kurallarından çıkarılır. Ayette *"zülcelali ve'l-ikram"* ifadesinin başlangıcı, merfudur. Dolayısıyla bu ifade "vech"i açıklamaktadır (*vechu rabbike zü'l-celali ve'l-ikram*). Allah *"zû"* harfini vavlı zikretmiş, "Rab" kelimesindeki *"ba"*yı da esre kılmıştır. Öyleyse "Celal ve ikram sahibi olma sıfatı Rab kelimesinin değil, Rabbin yüzünün sıfatıdır."[6]

Ehlü'l-hadisten bazıları Allah'ın yüzünü ispat edebilmek maksadıyla şu hadise dahi yer vermişler ve bu hadisi olduğu gibi kabul etmeye meyletmişlerdir: "Birine vurmak zorunda kalırsanız, yüzüne vurmayın. Çünkü Allah Âdemi kendi suretinde yaratmıştır." (Ebu Hureyre'den nakledilmektedir.)[7]

Ehlü'l-hadise göre Allah'ın yüzü olduğu için O'nun "gülmesi" ile ilgili haberleri de aynen kabul etmek lazımdır. Allah'ın gülmesi haktır ve gerçek şekildedir.[8] Nitekim "Allah güler mi?" sorusuna Hz. Peygamber; "Elbette. Müminlere hayrından dolayı gülecektir" buyurmuştur. Bir başka habere göre de Hz. Peygamber; "Rabbimiz, yüksek bir makamda oturduğumuz bir halde bize gülerek tecelli edecektir" demiştir.[9] "Kıyamet günü Rabbimiz bize gülerek tecelli edecektir" sözü de Hz. Peygamber'e isnat edilmektedir.[10]

Ehlü'l-eserin kullandığı haberlere bakılırsa Allah'ın güldüğü durumlardan bazıları şunlardır:

İki kişiden biri diğerini bir savaşta şehit edecek. Fakat daha sonra o, iman edecek ve kendisi de bir başka savaşta iman sahibi biri olarak şehit düşecektir. Bunlar beraberce cennete girdiklerinde, Allah gülecektir.[11]

Allah üç duruma da gülmektedir. Kişi namaz kılmak için davrandığında, namaz için saf tutulduğunda, düşmana karşı savaşmak için saflar sıkıştırıldığında Allah güler.[12]

Allah kıyamet gününde müminlere, "Rabbinizi tanıyabilecek misiniz?" diye hitap edecek, müminler, "Bize kendisini tanıtacağından dolayı elbette" diyeceklerdir. Bunun üzerine Allah gülecek, müminler gülmenin Allah'ın bir vasfı olduğunu bildiklerinden, O'nu tanımış olacaklardır.

Allah, kullarının ümitsizliğe düşmüş olduklarına bakarak da gülecektir.

Cennete son olarak girecek kişi, düşe kalka sırattan geçmeye çalışmaktadır. Rüzgâr onu cehennemin kapısına doğru sürüklemektedir. Allah ona, "Ey kulum, sana dünyada verdiğim nimeti ve onun bir katını vermemi ister misin?" diyecektir. O kişi ise Allah'a şöyle seslenecektir: "Allah'ım, sen ki izzetlerin Rabbisin, benim bu durumumla niye alay ediyorsun?" Allah bu çıkışma karşısında gülecektir.[13]

Darimi, Allah'ın gülmesini, Arapça'da eskiden beri var olan mecaz usulünü kullanmak suretiyle yorumlamak isteyen "Cehmiye"yi sapıklıkla suçlamaktadır. Ona göre "Cehmiye"nin Allah'ın gülmesini, O'nun rahmeti, rızası ve bağışlamasına delalet eden mecazi bir anlatım olarak alması asla doğru değildir. Onun anlattığına göre "Cehmiye," konu ile ilgili şu misali vermiştir: "Bugün bir ekin gördüm, gülüyordu" dendiğinde ekinin bizatihi gülmesi değil, onun yeşilliği ve parlaklığı kastedilir. Bunun gibi "Allah güler" dendiğinde, Allah'ın rahmet ve merhameti kastedilir.

Darimi bu açıklamaya "Nasıl olur da Allah'ın gülmesi, gülme özelliği olmayan, üstelik kudreti iradesi bulunmayan ölü bir ekine benzetilebilir?" diyerek karşı çıkmakta ve özetle şöyle demektedir: Ekinin gülmesi bir mecazi anlatımdır. Halbuki Allah'ın hakiki bir gülme fiili vardır. Çünkü Allah dilediğinde gülmektedir, ekinde ise böyle bir irade bulunmamaktadır. Allah'ın gülmesi, O'nun rızasına bağlıdır, ekin için bunu da öngörmek mümkün değildir. Allah razı olduğuna gülecek, düşmanlarından yüz çevirecektir. Rasulullah'a "Allah güler mi?" sorusu yöneltilmiştir. Eğer gülmekten kasıt, rahmet ve merhamet olsaydı bu takdirde soruyu "Allah'ın rahmeti var mıdır?" şeklinde anlamak icap ederdi. Allah'ın rahmet sahibi olduğu bilindiğine göre, bu, lüzumsuz bir soru olurdu. Hz. Peygamber, "Allah üç kişiye kıyamet günü gülecektir. Bunlar; gece namazı için kalkan, savaş için saf tutan ve namaz için safa girendir" buyurmuştur. Bu hadiste Allah'ın gülmesi, özel bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Halbuki ekinin gülmesi, özel bir şey değildir. Yine haberde bildirildiğine göre Said b. Muaz vefat edince annesi feveran koparmış, bunun üzerine Rasulullah ona, "Oğlun Allah'ın güleceği ilk kişi olacaktır" demiştir. Bu haber de ortaya koymaktadır ki, Allah'ın gülmesi, ekinin gülmesine benzetilemez. Çünkü ekinin yeşilliği ve parlaklığı herkes için geçerli olan bir olgudur.[14]

Allah'ın Gözü ve Kulağı Vardır

"Allah görür ve işitir" ayeti ashabu'l-hadisi bazı kere mahlukata benzememesi koşuluyla Allah'ın bir görme ve işitme cihazına sahip olduğu kanaatine götürmüştür. Denilmiştir ki, bir varlık işitiyor ve görüyorsa, o göz ve kulağa sahip bir varlık olacaktır.

Ehlü'l-esere ait kitabiyatta genelde Deccal konusuna bağlantılı olarak Allah'ın gözü olduğu vurgulanır. Burada adeta Deccal'le Allah arasında bir kıyaslama yapılmakta, bunlar arasındaki "fark" dile getirilmektedir. Buna göre Deccal a'verdir, Allah ise a'ver değildir, yani Allah'ın gözleri vardır, Deccal'in ise yoktur.[15]

Darimi, Bişr el-Merisi'nin "Allah'ın işitici ve görücü olması, O'nun kullarını bilmesi ve idrak etmesi demektir. Bu yüzden Allah'a bir görme ve işitme cihazı layık olmaz" fikrini şiddetle eleştirmekte ve ona şöyle cevap vermektedir: Öyleyse eşekler ve köpekler senin ilahından daha iyi durumdadır. Çünkü eşek bile sesleri işitme duyusu ile işitir, gözleriyle renkleri görür. Halbuki senin ilahın kör ve sağırdır, duvarlar ve dağlar gibi sesleri işitmiyor da sadece idrak ediyor...

Darimi, "Cehmiye"nin, Allah'ın gözü olmasını, O'nun kullarını muhafaza etmesi ve koruması olarak yorumlamasını ve Arap dilinin böyle mecazi anlatımlara açık bir dil olduğunu savunmasını doğru kabul etmemektedir. Ona göre ehlü's-sünne Arap dilindeki mecazi anlatımları onlardan daha iyi bilmektedir. Bir kere onların dediği doğru olsa, yani Allah'ın gözünden murat O'nun koruması olsa bile, Arap dilinde bir varlığın korumasından söz edebilmek için o varlığın her halükârda göz sahibi olması gerekir. Bu yüzden "Ey Musa gözümün önünde yetişesin diye seni sevimli kıldım" (Taha, 20/39), "Mükâfat olarak verdiğim gemi gözümüzün önünde yüzüyordu" (Kamer, 54/14), "Gözümüzün önünde sana bildirdiğim gibi gemiyi yap" (Hud, 11/37) ayetlerdeki "göz" ifadesinin mecazi olduğunu iddia etmek mümkün olsa bile -ki mümkün değildir- Allah'ın gerçek anlamda gözü olduğunu kabul etmek gerekir. İkinci olarak, Arap dilinde bir lafzı garip bir manaya hamletmek, en son yapılacak iştir. Bunun için bir burhana ihtiyaç vardır. Bir kelimenin gerçek anlamı dışında kullanıldığını haklı kılacak kesin bir delil gereklidir. Burada tam aksine, Allah'ın gözünün gerçek anlamı dışında kullanılamayacağını gösteren deliller mevcuttur. Bunların biri Rasulullah'ın şu sözüdür: "Deccal'in bir gözü kördür. Halbuki Allah kör değildir." Bu hadiste Deccal için kullanılan "a'ver" kelimesi, halk katında iki gözle görmenin tam zıddı bir anlam taşımaktadır. Öyleyse Allah, a'ver değil, gözleri olan bir varlıktır.

Darimi'ye göre Allah'ın gözü ve kulağı olmadığına inanan, İbrahim'in tanrı olarak reddettiği varlığa tapmaktadır. Zira o şöyle demişti: "Ey babacığım, duymayan görmeyen bir şeye neden tapıyorsun?" (Meryem, 19/42) Yine Kuran diliyle söylenecek olursa Arapların müşriklik dönemindeki putları da böyleydi; "Onların yürüyecek ayakları, tutacak elleri mi var? Ya da görecek gözleri, işitecek kulakları mı var?" (Araf, 7/195) Allah ayette belirtilen putların hilafınadır, yani O'nun yürüyecek ayağı, tutacak eli, görecek gözü, işitecek kulağı vardır.[16]

Ashabu'l-hadis, Ebu Hureyre'den nakledilen, "Ben Rasulullah'ı, 'Allah işitir ve görür' ayetini okurken gördüm; bir parmağı ile kulağını, diğeri ile de gözünü işaret etti" rivayetini esas alarak, Allah'ın gözü ve kulağı olduğunu ifade etmektedir. Onlar, bu konuda delil olarak gösterilebilecek rivayetlerden birinin de, Hz. Peygamber'in Deccal'i tarif eden şu sözü olduğunu belirtmişlerdir: "Allah tek gözlü değildir, ancak Deccal tek gözlüdür, onun sağ gözü yoktur." Rasulullah'tan aktarılan şu hadis de bunun gibidir; "Hiçbir peygamber yoktur ki ümmetini Deccal'le korkutmamış olsun. Ben de Deccal'le sizi uyarmaktayım. O a'verdir, fakat Allah a'ver değildir. Deccal'in gözü, yüzün üstünde yer alan sivilce veya kabarak gibidir."[17]

Allah'ın Elleri ve Parmakları Vardır

Ashabu'l-hadis aşağıdaki ayetlere dayanarak Allah'ın elleri olduğunu savunmuştur:

"Yahudiler 'Allah'ın eli sıkıdır' dediler. Dediklerinden ötürü elleri bağlansın, lanet olsun. Hayır onun iki eli de açıktır." (Maide, 5/64)

"Ey iblis, ellerimle yarattığıma secde etmekten seni alıkoyan nedir?" (Sâd, 38/75)

"Onlar Allah'ı gereği gibi değerlendirmediler. Bütün yeryüzü, kıyamet günü O'nun avucundadır." (Zümer, 39/67)

"Allah'ın eli, onların elinin üstündedir." (Feth, 48/10)[18]

Ashabu'l-hadis birtakım rivayetleri esas alarak ayetlerde geçen "el" ifadesinin tevil edilmesinin mümkün olmadığını ifade etmiştir. Darimi'ye göre örneğin şu rivayet, Allah'ın ellerini, nimet ve kudret olarak tevil etmeyi önlemektedir: "Allah Âdem'in malzemesini hazırladı, sonra eliyle onla-

rı karıştırarak yoğurdu. Güzel olan şeylerin hepsi Allah'ın sağından, habis olanlarda O'nun solundan çıktı. Sonra bir eliyle diğerini sıvazladı." Darimi'ye göre "eller"e nimet ve kudret manası verilirse, bunların birbirlerini sıvazlamaları gibi bir şey söz konusu olurdu, bu da manasızdır.[19]

Ashabu'l-hadise göre Allah'ın eli vardır, zira hadiste bildirilmiştir ki Allah üç şeyi, faziletlerine binaen, eliyle yaratmıştır; Âdem'i eliyle yaratmıştır, cenneti eliyle var etmiştir, Musa için de Tevrat'ı bizzat eliyle yazmıştır.[20] Allah Âdem'i yarattıktan sonra sırtını eliyle sıvazlamış, böylece ondan kıyamete kadar gelecek olan sayısız zürriyetlerini çıkarmıştır.[21] Darimi, Abdullah b. Ömer'den aktarılan bir rivayete dayanarak, Allah'ın sadece dört şeyi eliyle, diğer varlıkları ise "*Kün*" sözüyle yarattığını ifade etmektedir. Bunlar, arş, kalem, Adn cenneti ve Âdem'dir.[22] Abdullah b. Ahmed b. Hanbel de aynı rivayeti İbn Abbas'tan naklederek vermektedir.[23] Bu dört varlık, Allah'ın bizzat eliyle yaratıldıklarından dolayı, diğer varlıklara üstündürler. Darimi'ye göre bu rivayetin kendisinden aktarıldığı Abdullah b. Ömer'den Kuran'ın manasını daha iyi bildiğini kimse iddia edemez. Abdullah b. Ömer, Arapça'nın da cahili değildir. Bu yüzden "Cehmiye"nin tevilleri geçersizdir; "Allah, 'Ben Âdem'i elimle yarattım' diyor, onlar ise Allah'a, 'Hayır, nasıl ki maymunu, domuzu, köpeği akrepleri iradenle yarattın, Âdemi de öylece yarattın' diyorlar."

Darimi belirtmektedir ki "el"e nimet manası verilirse bu takdirde yukarıda geçen ayetin anlamı "Allah Âdem'i nimetiyle, diğer varlıkları ise nimeti olmadan yarattı" gibi bir şey olur. Yine böylece "Bilakis O'nun elleri geniştir" ayetindeki "el"e nimet anlamı verildiğinde de, Allah'ın sadece iki nimeti geniş diğerleri dardır, şeklinde bir anlama ulaşılır. Haddizatında "elimle yarattım" ifadesi, Allah'ın Âdem'e bahşettiği bir yüceliktir. Allah onu, şerefli kılmak gayesi ile eliyle yaratmıştır. Bu, Âdem'in diğer insanlardan, hatta diğer peygamberlerden üstün olan tarafına işaret etmektedir. Eğer "el"e kudret veya nimet anlamı verilirse, Âdem'in hiçbir fazileti, hiçbir üstünlüğü kalmaz. Allah her varlığı dokunuşu olmadan yaratmışsa, Âdem'in diğer varlıklar karşısındaki yüce konumu açığa çıkamaz.[24]

İbn Huzeyme'ye göre de Âdem'in Musa ile karşılaşmasını anlatan rivayetler, Allah'ın eli olduğunu ortaya koymaktadır. Bu rivayetlere göre Âdem'le Musa karşılaşmışlardır. Musa Âdem'e "Sen ki Allah'ın eliyle ya-

rattığı, ruhundan üflediği, meleklerine secde ettirdiği birisin, buna rağmen Allah sana bir emir verdi de o emre neden riayet etmedin? Böylece hepimizin cennetten çıkarılmasının sebebi oldun" demiştir. Âdem Musa'ya şöyle cevap vermiştir: "Tevrat'ı Allah, senin için bizzat eliyle yazmıştır, böyle biri olarak sen bunu nasıl bana söylersin? 'Günahlar işlenmeden önce yazılmıştır' düsturunu Tevrat'ta görmedin mi?"[25]

Hadis taraftarlarına göre Rasulullah'tan aktarılan ve Allah'ın gecenin son üçte birlik bölümünde göklerin kapılarını açıp ellerini uzatmak suretiyle, "İsteyen bir kul yok mu vereyim" dediğinin ifade edildiği rivayet de, Allah'ın elinin olduğunun bir delilidir. Yine bir rivayette bildirilmiştir ki, kul küçük bir meyve tasadduk ettiğinde, Allah o meyveyi eline almakta, onu besleyip büyütmekte, sonunda o tasadduk Allah'ın elinde Uhud dağı büyüklüğünü almaktadır.[26] Bir başka rivayette ise "Yedi kat gök, yedi kat arz ve bunlar arasındaki tüm şeylerin Allah'ın elinde, insanlardan birinin elindeki hardal tanesi kadar bile yer tutmadığı" ifade edilmiştir.[27]

Allah'ın iki eli olduğunu belirtenler, O'nun bu iki elinin sağ el olduğunu da eklemektedirler. Çünkü sol, mahlukun sıfatlarından biridir. Bu yüzden Allah sol el sahibi olmaktan münezzehtir. Allah'ın iki eli de sağ eldir demek, O'nu noksanlık ve zayıflıktan tenzih etmektir. Çünkü sol el, noksanlık ve kötülüğün bir işaretidir.[28]

Darimi, Bişr'in bir örneklendirmesini zikretmektedir. Buna göre Bişr, "Kolları olmayan bir adam düşününüz. Bu adam küfrü gerektirecek bir şey söylemiş veya yapmıştır. Şimdi bu adam için, bizzat elleriyle işlememiş olsa da şöyle söylemek mümkün olmaz mı: 'Onun küfrü elleriyle kazandığından dolayıdır?'" Darimi buna da basit ve kaba bir cevap vermekle yetinmektedir: "Siz ki Allah'ın varlıklardan birine benzetilmesine karşı çıkarsınız, nasıl olur da Âdem'i yarattığı elleri hususunda Allah'ı, kolları olmayan bir adama benzetirsiniz?"[29]

Allah'ın eli olduğuna göre O'nun avuçları ve parmakları da vardır. "Onlar Allah'ı gereği gibi düşünemediler; bütün yeryüzü kıyamet günü O'nun avucundadır, gökler O'nun elinde dürülüdür" (Zümer, 39/67) ayeti bunu göstermektedir.[30] Abdullah İbn Mes'ud'tan yapılan bir rivayette de bunu görmek mümkündür: "Bir kere Rasulullah'ın huzuruna Yahudi

alimlerinden biri geldi ve 'Ya Muhammed, biz Allah'ı şöyle tasvir ederiz: O gökleri bir parmağında, yer tabakalarını bir parmağında, öbür mahlukatı da diğer parmaklarında tutarak "Ben bütün kainatın padişahıyım" der' dedi. Bunun üzerine Rasulullah Yahudiyi tasdik sadedinde azı dişleri görününceye kadar güldü."[31]

Ebu Hureyre'nin Rasulullah'tan aktardığı belirtilen bir rivayet de bu konuda delil olarak kullanılmıştır: "Allah bütün yer tabakalarını avucuna alır, gökleri de sağ elinin içine dürer. Sonra 'İşte ben kainatın şehinşahıyım, hani yeryüzü padişahları' der."[32]

Allah'ın parmakları konusunda kullanılan bir başka rivayet şudur: "Allah serçe parmağını uzatır, onun mafsallarından biriyle dağı tutar ve o dağ böylece parça parça olur."[33]

"Hiçbir kalp yoktur ki Allah'ın parmaklarının ikisi arasında olmasın," "Ey kalpleri eviren çeviren! Kalbimi dinin üzere sabit kıl," "Her insan kalbi Allah'ın iki parmağı arasındadır; dilerse o kalbi, istikamet üzere tutar, dilerse kaymasını sağlar" hadisleri de "Allah'ın parmakları"nın ispatı için delil getirilmiştir.[34]

Darimi'den öğrendiğimize göre "Cehmiye"den Bişr b. el-Merisi, Allah'ın elleri gibi parmaklarının da sembolik bir anlatım biçimi olduğunu ifade etmiş ve "Allah'ın parmakları O'nun gücü ve kudretidir" demiştir. Bişr'e göre Zümer 67. ayette belirtilen hakikat, göklerin ve yerin Allah'ın mutlak gücü ve mülkü altında olmasıdır. Darimi Bişr'e öncelikle "Arapça ilmi"ne dayanarak cevap vermektedir: "Kudret" tek bir şeydir. Kudretten bahsedilebilir ama "kudretler" denilemez. Halbuki "parmaklar" çoğul bir ifadedir. Darimi ikinci olarak şunu belirtmektedir: Eğer ayete "Allah'ın gücü ve kudreti" manası verilirse bu takdirde Allah sadece kıyamet gününde güç ve kudret sahibi olacak, sadece kıyamet gününde her şey O'nun mülkü altında bulunacaktır. Kıyametten önce ise O'nun mutlak gücü, otoritesi ve mülkü bulunmayacaktır.[35]

Allah'ın Ayağı Vardır

Bazı hadisler, ashabu'l-hadisi Allah'ın ayağı olduğu kanaatine götürmüştür. Örneğin Enes b. Malik'ten rivayet edildiğine göre Rasulullah,

"Ahirette cehennemlikler cehenneme atılacaklar, cehennem, 'Daha ziyade var mı?' diyecek. Ta ki Allah cehennemin üzerine ayağını basacak. Bu defa cehennem, 'Yetişir yetişir' diyecek" buyurmuştur.[36]

Bir başka rivayette şöyle denmektedir: Kıyamet günü cennet ve cehennem birbirleriyle hasımlaşırlar ve birbirlerine övünürler. Cehennem, "Ya Rabbi sen bana cebbarları, melikleri ve eşrafı verdin" der. Cennet de, "Ya Rabbi bende de fukaralar, zayıflar ve miskinler var" diye nidada bulunur. Cehennem, biraz daha gururla, "Haydi daha yok mu?" diye bağırmaya başlar. Bunu üç kere peş peşe yapar. Bunun üzerine Allah cehennemin üstüne ayağı ile basar. Bu sefer cehennem, "Tamam artık, tamam artık" demek durumunda kalır.[37]

Ashabu'l-hadis, "arş" ve "kürs" arasındaki farkı açıklamayı da Allah'ın ayağı ile yapmıştır. Buna göre arş Allah'ın oturduğu yer, kürs ise ayaklarını koyduğu yer olmaktadır.[38] Said b. Cübeyr'in İbn Abbas'tan yaptığı rivayete göre Hz. Peygamber'e "O'nun kürsüsü gökleri ve yeri kaplamıştır" (Bakara, 2/255) ayetinden sorulunca şöyle demiştir: "Allah'ın kürsüsü, ayaklarının mevkiidir, arşını ise takdir etmek mümkün değildir."[39]

Bu başlıkta değinilmesi gereken kavramlardan biri de "sâk"tır. Ashabu'l-hadis, "O gün baldır açılır ve onlar secdeye çağrılırlar" (Kalem, 68/42) ayetini birtakım hadislerle açıklama yoluna gitmiş ve ayette geçen baldırı, Allah'a izafe etmiştir. Bununla da kalmamış, "baldır"ı, Allah'ın tanınmasında bir alamet olarak kabul etmiştir.

Yukarıdaki ayeti açıklama sadedinde Buhari şu rivayete yer vermiştir: "Rabbimiz kendi "sâk"ından keşif buyurduğunda her mümin ve mümine secde eder."[40] Buhari, "sâk"ın müminlerin Rablerini tanımaları için bir Rab nişanı olduğunu da rivayetlerle belirtmektedir.[41]

Bu konuda ilginç rivayetlerden biri de şudur: "Kıyamet günü her topluluk, tabi oldukları varlığın arkasından gider. Muhammed ümmeti olduğu yerde kalır. Allah, onların neden beklediklerini sorar; 'Biz ilahımızı bekliyoruz' derler. Allah: 'Siz onu tanır mısınız?' diye sorunca, onlar: 'Bize kendisini bir alametle tanıtacak, biz de böylece tanıyacağız' derler. Bunun üzerine Allah onlara 'baldır'ını açar, onlar da hemen secdeye kapanırlar."[42]

Allah'ın Konuşması Vardır

Ehlü'l-hadise göre "Kuran Allah kelâmıdır" demek, tam olarak Allah'ın onu harf ve sesle konuşmuş olması demektir. Allah mütekellimdir, yani Kuran'ı, onun tüm harflerini tekellüm etmiştir. Allah "*Elif lam mim*," "*Elif lam mim sâd*," "*Kâf ve'l-Kurani'l-mecid*" demiştir. Hadiste belirtildiği üzere "*Elif lam mim*" bir harf değildir; *elif* bir harftir, *lam* bir harftir, *mim* bir harftir.[43] Allah konuşmaz demek, O'nu putlara benzetmektir. Çünkü putlar, konuşamamaktadırlar.[44] Allah, evvelen ve ahiren konuşmuş ve konuşmaktadır. Kelâmının kesildiği bir zaman dilimi yoktur, devamlı olarak mütekellimdir ve mütekellim olacaktır. Allah bütün lisanları bilir ve istediği dille de konuşabilir. Allah hangi lisanla kelâmını tasarruf etmişse o lisan, bizzat O'nun varlığı ile alakalı olduğu için, mahluk değildir.[45]

Bunun için Cehmiye'nin, "kelâm" herhangi bir lügatle indiğinde, artık lügat sınırları içinde olacağından, mahluk olması zorunlu hale gelir fikri ve bu fikre dayanarak Allah'ın konuşmasını inkârları batıldır.[46]

Allah kendi sözünü "kelâm" olarak nitelemiş, ona "halk" dememiştir. Kuran'da, "Ta ki senin yanında Allah'ın kelâmını işitsin!" (Tevbe, 9/6), "Rabbinin kelimatı tükenmeden denizler tükenirdi" (Kehf, 18/109) buyrulmaktadır. "Kelimatu'r-Rab," Allah'ın konuştukları demektir. Arapça lisanda açık olan bir ibare, kelime veya sözün tefsire, tevile ihtiyacı yoktur.[47]

"Allah Musa ile konuştu" (Nisa, 4/164) ayetinde "*kelleme*" fiili kullanılmıştır. Bu ise "tekellüm" manasında, Allah'ın bir kelâm ile konuştuğunu ifade etmektedir.[48] Allah, bir rivayette bildirildiği üzere Musa ile on bin lisan kuvvetiyle konuşmuştur.[49] Başka bir rivayette ise daha mütevazı bir rakam tespit edilir ve denir ki Allah Musa ile üç gün içinde yüz kırk bin kelime ile konuşmuştur.[50] Aslında O, daha ziyadesiyle konuşmaya muktedirdir, çünkü O'nda bütün lisanların kuvveti vardır. Buna rağmen Musa ile konuşmasını sınırlaması, Musa'nın buna tahammül edemeyecek olmasından dolayıdır.[51] Musa'nın tahammül edebileceği şekilde Allah onunla konuşmuş olmasına rağmen, Musa bundan bedeni olarak yine etkilenmekten kurtulamamıştır. Çünkü o, şöyle demiştir: "Rabbim benimle konuştuktan sonra kadınlara artık ihtiyaç duymamaya başladım."[52] Musa Allah'ın sesinin de şimşek gürültüsüne benzediğini ifade etmiştir.[53]

Allah bir emir vermek istediğinde konuşur. O konuştuğunda göklerin sakinleri korkularından tir tir titrer, baygınlık geçirir gibi olurlar ve hemen secde vaziyetinde yerlere kapanırlar. Secdeden başını kaldıran ilk varlık Cibril olur. Cibril Allah ile konuşur ve O'nun emirlerini diğer meleklere ulaştırır.[54]

Bir rivayete göre melekler, İsa ile Muhammed arasında vahiy sesini uzun müddet işitmemiş olduklarından, Allah Muhammed'e vahyedince, "Katı taşa demir zincirin vurması"yla beliren ses gibi olan bu sesten korkmuşlar ve kıyamet ahvalinden bir hal başlarına geldi zannetmişlerdir. Sonra işin ne olduğunu anlayınca birbirlerine, "Rabbimiz ne dedi?" diye sormuşlardır. Ahmed b. Hanbel, bu rivayette meleklerin "Rabbimiz ne halk etti" diye sormamış olduklarına bakarak, Allah'ın konuşması olduğuna bundan bir delil çıkarmaktadır.[55]

Ashabu'l-hadise göre Allah'ın sözü, varlıklara önceliklidir. Çünkü onları "*Kün*" sözüyle halk etmiştir. "Bir şeyi irad ettiğim zaman ona bizim sözümüz sadece '*Kün*' demektir" ayeti bunu göstermektedir. Şu halde Allah'ın emri ve sözü, "şey" değildir, "şey"den önce bulunan ve onu varlık safhasına çıkaran Allah'ın asli unsurudur. Bu yüzden "Allah her şeyi yaratmıştır" ayeti, "Allah'ın sözü"nü kapsamamaktadır. Allah kelâmı ile her şeyi yaratmıştır.[56] Allah'ın, semevat ve arz da dahil olmak üzere her şeyi yarattığı hak, O'nun "sözü"dür.[57]

Ahmed b. Hanbel'in belirttiğine göre, "Cehmiye," "[Hz. İsa] mademki Allah'ın resulü ve 'kelimesi'dir (Nisa, 4/171), öyleyse Allah'ın 'kelimesi' de mahluktur, zira İsa mahluk bir varlıktır" demektedir. Ahmed b. Hanbel buna şöyle cevap vermektedir: "Evet, İsa Allah'ın Meryem'e ilka ettiği 'kelime'sidir. Ama burada 'kelime', İsa'yı yaratmak için Allah'ın hitabı olan 'kün' lafzından ibarettir. İsa, 'kün' lafzını Allah'ın söylemesiyle var olmuştur." Ahmed b. Hanbel daha sonra düşüncesini şu genel hükümle netleştirmektedir: "Eğer Allah tekellüm etmiyorsa, varlıkları nasıl yaratmıştır?"[58]

Bundan başka bir rivayette ifade edilmektedir ki Allah sadece peygamberlerle konuşmamıştır, kıyamet gününde hiçbir tercümana ihtiyaç olmadan herkesle konuşacaktır.[59] Yine rivayetlerle ortaya konmaya çalışıl-

mıştır ki, Allah, kıyamet gününde arzı yakalayacak, eliyle göğü dürecek ve şöyle konuşacaktır: "Melik olan benim, hani yeryüzünün melikleri?"[60]

Darimi'nin aldığı bir rivayete göre de, "Allah mademki konuşuyor ve Kuran'la birlikte Arapça konuşuyor, peki öyleyse, varlıklardan ilk Arapça konuşan İsmail olduğuna göre, Allah bundan evvel hangi dille konuşmuştu?" sorusu şu şekilde cevaplanmıştır: "Allah İsmail'den evvel İbranice konuşmuştur."[61]

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Kuran'ın ezeli kelâm oluşunu kabulde ve buna bağlı olarak Kuran'a "kelâmullah" denmesinin arka planında da Allah'ın konuşmasının bilfiil gerçekleştiği inancı vardır. Bu yüzden ashabu'l-hadise mensup kişilerin eserlerinde Kuran'ın gayri mahluk olduğu "ispatlanırken" yukarıda değinildiği gibi Musa ile konuşmasından, dünya semasına inerek kullarına seslenmesinden özellikle bahsedilmektedir.[62] Kuran, Allah'tan "çıkan" bir olgu olarak görüldüğü için ezeli kabul edilmektedir. Nitekim bir rivayette "Allah'a dönmenin en faziletli yolu, O'ndan çıkan (*harece minhu*) bir şeyle (yani Kuran'la) dönmektir" denilmektedir.[63]

Allah Görülür

Hz. Peygamber'e nispet edilen "Allah'ı kıyamet gününde 'bedir gecesi'nde pürüzsüz gördüğünüz ay gibi göreceksiniz" hadisine[64] dayanarak ashabu'l-hadis, Allah'ın görüleceğini ısrarlı bir şekilde savunmuştur. Tenzih akidesini insanın beş duyusu ile Allah'ı idrak edememesi olarak ele alırsak, burada da ehlü'l-hadisin bu akideyi ihlal ettiğini söyleyebiliriz. Çünkü bu anlayış, yer yer Allah'ın beş duyu sınırları ile idrak edilebileceğini kabul etmektedir. Darimi, bu inançtadır: "Mademki Allah 'Allah Musa ile konuştu' demektedir, Kuran'da 'O gün yüzler rablerine bakıcıdırlar' buyrulmaktadır, Rasulullah 'Kıyamet gününde, nasıl güneş ve ayı berrak bir şekilde görüyorsanız, Allah'ı da öylece göreceksiniz' buyuruyor, bu takdirde Allah'ın beş duyu ile idrak edilmesi din tarafından onanıyor demektir."[65] O bir yerde de şöyle demektedir: "Hz. Peygamber, 'Kıyamet günü cennetin kapısına gelirim. Kapı benim için açılır. Rabbimi kürsüsünün üzerinde görürüm. Bana tecelli eder, hemen secdeye ka-

panırım' demiştir. Şimdi bu, duyulardan biri değil midir? Gözle görme, insanın duyu organlarıyla Rabbini idrak edeceğini göstermez mi?"[66]

Darimi'de geçtiğine göre, Bişr el-Merisi, "Ant olsun ki ölümle karşılaşmadan önce onu temenni ediyordunuz. İşte siz onu şimdi gözlerinizle bakarak görünüz" (Al-i İmran, 3/143) ayetini, Ebu Hanife'nin görüşünü esas alarak, "Ölüm görülmez, ancak hissedilir" şeklinde anlamış ve Allah'ın görülmesi meselesini bu ayetle değerlendirmiştir. "Ölüm nasıl gözle bir nesne gibi görülmezse Allah da öyle görülmeyecektir, kıyamette Allah'a "nazar," O'nun ayetlerini ve fiillerini müşahede etmektir" demiştir. Bişr el-Merisi'ye, ölümle ilgili yukarıdaki ayetin hadislerle açıklanması suretiyle cevap verilmiştir. Buna göre ayette belirtilen "ölümün görülmesi" aynen vaki olacaktır. Zira Hz. Peygamber, ölümün ahirette görüleceğini ifade etmiştir.[67]

Ölümün ahirette görülmesi ile ilgili hadislerin bir kaçına Buhari, *Sahih*'inde yer vermiştir. Bunlardan birinde ölümün, aklı karalı alaca bir koyun suretinde cennet ve cehennem arasında boğazlanacağı, sonra cennetliklerin cennette, cehennemliklerin cehennemde ebedi kalacakları ifade edilmektedir.[68] İbn Ömer'den aktarılan bir diğerinde ise şöyle denmektedir: "Cennet ehli ile cehennemlikler ayrılınca ölüm getirilir. Bunlar arasında yatırılarak kesilir. Sonra bir münadi: 'Artık ölüm yoktur' diye ilan eder. Böylece cennet ehlinin ferahına bir ferah, cehennem ehlinin kederine de bir keder ilave edilmiş olur."[69]

Ashabu'l-hadis, bu rivayetleri hatırlatmak suretiyle, mademki ölüm görülecektir, bu takdirde Allah'ın gözle görülmeyeceğini iddia edenlerin, ölümle ilgili yukarıdaki ayete dayanmalarının mümkün olmadığını göstermek istemiştir.

Bir rivayette Hz. Peygamber'in "Bu iki cennetten başka iki cennet daha vardır" (Rahman, 55/62) ayetinin tafsilatı babında şöyle buyurduğu belirtilmiştir: "İki cennet vardır ki bunların kapları ve eşyaları gümüştendir. İki cennet daha vardır ki bunların kapları ve eşyaları da altındandır." Rivayete göre Hz. Peygamber daha sonra şöyle devam etmiştir: "Adn cennetinde, ehli cennetle bunların Rablerine bakışı arasında, Allah'ın yüzündeki azamet ridasından başka bir şey bulunmayacaktır."[70] Rivayette cennetin kapları, eşyaları, bunların altından ve gümüşten olması ile birlikte rüye-

tin zikredilmesi, onun tamamen maddi bir görme olarak anlaşıldığının bir göstergesi olarak kabul edilebilir. Nitekim Malati'de Allah'ın görülmesi şu şekilde tasvir edilmiştir: Müminler kıyamet gününde, bir mecliste, kimi koltuklara kimi de minderlere oturmuş bir vaziyette, cuma günlerine münhasır olarak, Allah'ı göreceklerdir.[71]

Bu demektir ki rüyet bahsi aslında nesnel bir Allah imajıyla ilgilidir. Ashabu'l-hadis rüyeti kabul etmek suretiyle aslında görünebilir, duyulabilir, dokunulabilir bir Allah imajını savunma maksadını gütmüştür. Bu aşağıdaki rivayette çok daha açık bir şekilde ifade edilmiştir. Bir rivayete göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Rabbimi en güzel surette gördüm. O şöyle buyurdu: 'Melekler topluluğu ne hakkında tartışıyorlar?' Ben: 'Ya Rabbi sen daha iyi bilirsin' dedim." (Hz. Peygamber sözüne devamla şöyle dedi:) "O zaman avucunun içini omuzlarımın arasına koydu da ben bu dokunuşun soğukluğunu göğüslerimin arasında hissettim. Ama bunun sonunda göklerde ve yerde olan şeyleri bilmiş oldum."[72]

Darimi bu rivayeti "rüya" bahsinde almıştır. Fakat bu, ashabu'l-hadisin Hz. Peygamber tarafından görülen Allah'ın dokunuşunu reddetme veya bunun hayal dünyası için söz konusu olduğunu gösterme eğilimini taşıdığını ifade etmeye yeterli değildir. Zira Ahmed b. Hanbel'de böyle bir kayıt yoktur. Onun kitabına aldığı rivayet sadece şundan ibarettir: "Allah elini iki omzumun arasına koydu; öyle ki parmaklarının soğukluğunu göğüslerimin arasında hissettim."[73]

Ebu Bekir b. Asım da bu çeşit bir rivayete "rüyet" bahsinde yer vermiştir. Buna göre Allah Hz. Peygamber'e en güzel şekilde görünmüş, onunla konuşmuştur. Hz. Peygamber, Allah'ın yönelttiği soruya cevap veremeyince, Allah elini onun iki omzunun arasına koymuştur. Öyle ki Hz. Peygamber, göğsünün ortasında Allah'ın elinin soğukluğunu hissetmiştir. Ama bundan sonra, Allah'ın yönelttiği bütün sorulara cevap verme yeteneğini kazanmıştır.[74]

Hadis taraftarlarının belirttiğine göre "Cehmiye," "O'nu gözler idrak edemez" ayetini delil alarak, Allah'ın görülmesinin caiz olmadığını belirtmişlerdir. Onlara göre Allah'ın görülmesi aklen de caiz değildir, zira bir varlık ancak "in'ikas tarikiyle" (yansıma yoluyla) görülebilir.[75]

Ahmed b. Hanbel'e göre "Cehmiye"nin söz ettiği ayet, müteşabih bir ayettir. Müteşabih ayetleri anlamaya çalışmak beyhude bir çabadır. Dolayısıyla bu ayeti anlamaktan ziyade, rüyet konusunda Hz. Peygamber'in hadislerine bakmak gereklidir. Mademki O, "siz Rabbinizi göreceksiniz" demektedir, Allah öyleyse görülecektir. Hz. Peygamber, "O'nu gözler idrak edemez" ayetinin manasını herkesten iyi bildiğine göre bu ayete ters bir söz söylemeyecektir.[76]

Bu yüzden hadis taraftarları, maddi bir görmeyi tamamıyla dışarıda bırakan "O'nu gözler idrak edemez" ayetini, böylece konu dışı bırakmışlardır. Bazılarına göre bu ayetten kastedilen, müminlerin O'nu göremeyecek olması değil, Allah'ın nurunun idrak edilemeyecek olmasıdır. Onlara göre Allah nuruyla da tecelli edecektir, işte bu nur görülemeyecektir, gözlerle müşahede edilemeyecektir, zira Allah'ın nuru kendine bakan hiçbir varlığı ayakta bırakmayacak kadar güçlü bir nur olacaktır.[77]

Rüyet konusunda hadis taraftarları bazen daha ileri giderek, Allah'ın kıyamet günü müminleri denemek maksadıyla asıl suretinden başka bir surette görüneceğini ifade etmişlerdir. Bir rivayete göre, Allah kıyamet gününde, Yahudi ve Hıristiyanlarla olan işini bitirecek ve müminlere yönelecektir. Kendi suretinin dışında bir görüntü ile onlara, "Ben sizin Rabbinizim" diyecektir. Müminler onu başka bir varlık olarak düşündüklerinden dolayı O'na, "Senden Allah'a sığınırız" diyeceklerdir. Sonra onlara Allah, "Peki, Allah'ı, kendisiyle tanıyacağınız bir alamet var mı?" diye soracaktır. Onlar: "Evet, 'baldır,'" diyeceklerdir. Bunun üzerine "baldır" açılacak, müminler bu surette Rablerini tanımış olacakları için secdeye kapanacaklardır.[78]

Darimi, Zühri kanalıyla gelen bu rivayeti, kesin bir şekilde onamakta, fakat rivayette geçen durumun, Allah'ın şekil değiştirmesi olarak anlaşılmaması gereği üzerinde durmaktadır. Ona göre müminlerin gözlerine sadece böyle bir yansıma olacaktır. Allah mümin kullarına şekil değiştirmiş gibi gözükecektir. Yani burada adeta bir illüzyon söz konusu olacaktır. Darimi, böyle bir şeye ihtiyaç duyulmasının nedenini ise şöyle açıklamaktadır: Eğer Allah müminlere, dünyada öğrendikleri sıfatlarına uygun kendi suretinde görünse idi, elbette O'nu, bildikleri vech ile tanırlardı. Değişik surette görünmek suretiyle Allah, müminlerin imanlarını ikinci defa ölç-

müş olacaktır. Allah böylelikle müminlere ikinci defa kulluklarını, dünya ve ahirette tanıdıkları Tanrıya hasr kıldıklarını gösterme imkânı tanımış olacaktır. Bu, Allah'ın rububiyetinin bir lütfüdür.[79]

Bütün bu rivayetlere bakarak rüyetin sanki ahretle sınırlandığı gibi bir düşünceye varmak mümkün gözükmektedir. Fakat Hz. Peygamber'in Allah'ı gördüğünü deklare eden rivayetler esas alınırsa, hadis taraftarlarına göre rüyetin, "zaman"la ilgili bir mesele değil, "âlem"le ilgili bir mesele olduğu söylenebilir. Rivayetlere bakılırsa İbn Abbas, Enes b. Malik, Hz. Peygamber'in vefat etmeden önce Allah'ı iki defa gördüğünü ifade etmişlerdir. Sadece Hz. Aişe'den gelen bir rivayet, Hz. Peygamber'in Allah'ı görmediğini beyan etmektedir. Hadis taraftarları, daha çok, Enes b. Malik ve İbn Abbas'tan gelen rivayetleri esas almışlardır.[80] İbn Huzeyme'ye göre Hz. Aişe, bu görüşünü bir kızgınlık anında serdetmiştir. Ona göre Aişe'nin bu sözüne itibar edilirse, sahabenin Allah'a ve Peygamber'e iftira atması gibi bir durum söz konusu olur. Halbuki Hz. Aişe'nin daha güzel rivayetleri vardır, onlara bakmak, bu rivayeti göz ardı etmek gerekir. Ayrıca diğer sahabiler, Rasulullah'ın Allah'ı gördüğünü, bizzat O'ndan aktarmışlardır. Halbuki Aişe bu görüşünü bizzat kendi görüşü olarak serdetmiştir.

İbn Huzeyme'ye göre "Gözler O'nu idrak edemez" ayeti, Hz. Peygamber'in, henüz kıyamet kopmadan Allah'ı görmesinin vaki olduğunu nakzetmez. Zira bu ayette geçen "*ebsar*" (gözler) kelimesi, bir toplumun görmesine işaret etmektedir. Öyle ise ayetin manası, "Kıyamet kopmadan grup çapında insanlar O'nu göremez" olmalıdır. Bu yüzden, "Kıyamet kopmadan Allah'ı ancak Nebi görmüştür, diğer insanlar değil" dense, bu hüküm ayete ters düşmez.[81]

Hz. Peygamber'in Allah'ı gördüğü ile ilgili rivayetlerden ve bunların anlaşılma biçiminden çıkarabildiğimize göre, Hz. Peygamber'in kıyamet kopmadan Allah'ı görebilmesi, O'nun diğer peygamberlere göre bir üstünlüğü, Muhammed isminin bir ayrıcalığı olarak sunulmuştur. İbn Abbas'a dayandırılan bir rivayette, "Allah İbrahim'i halil, Musa'yı da kelimullah seçmiştir. Muhammed'e de kendi zatını görmeyi hasr kılmıştır" denmektedir. Buna göre Hz. İbrahim'in ayırt edici özelliği halilullah, Musa'nın kelimullah olmasıdır. Hz. Muhammed'in üstünlüğü ise ona Al-

lah'ın görünmüş olmasıdır.[82] Yukarıda naklettiğimiz bir rivayette de Hz. Peygamber'in hem Allah'ı gördüğü, Allah'ın ona dokunduğu ve bu suretle hiç kimseye nasip olmayan âlemin bilgisi ile donatıldığının birlikte zikredilmesi, aynı gayeye matuf olsa gerektir. Hatırlanacağı üzere söz konusu rivayette, Allah'ı görme anında Hz. Peygamber'e Allah'ın dokunduğu, bu dokunmadan sonra Hz. Peygamber'in "*mele-i a'lâ*"ya ait bütün ilimlerin membaı haline geldiği ifade edilmiştir.[83]

Hz. Peygamber'in Allah'ı görmesi konusunda o kadar maddi bir tutum kendisini göstermiştir ki, bazı hadis taraftarları şu rivayete yer vermişlerdir: İbn Abbas'tan nakledildiğine göre Hz. Peygamber şu sözü söylemiştir: "Adn cennetinde rabbimin katına çıktım. O, iki yeşil elbise içinde saçı ağarmış durumda idi."

Darimi bu rivayeti kitabına almıştır ve başta reddetmeme temayülü göstermiş, şu kayda yer vermiştir: Ulemamıza göre bu hadis, çocukların elinde yayılması caiz olmayan bir hadistir. Onlar, "Bu hadisten ne murad edilmiştir, Allah en iyi bilendir" demişlerdir.

Fakat daha sonra Darimi, işin içinden çıkılamayacağını düşündüğünden olsa gerek, Hz. Peygamber'in bu şekilde gördüğü varlığın Cebrail olabileceğini belirtmiştir. Nihayetinde Hz. Aişe'den nakledilen "Kim Muhammed Rabbini gördü derse, Allah'a iftira etmiş olur" sözüne dayanarak, bu haberin zayıf olduğunu beyan etmiştir.[84]

İbn Kuteybe'den öğrendiğimize göre kelâmcılar (Mutezile), üçüncü bölümün başından beri verdiğimiz rivayetleri tamamıyla reddetmişlerdir. Daha ötede onlar, bu rivayetlerde görülen teşbihin, İslam içinde yer almasının nedeni olarak, ashabu'l-hadisin hadis faaliyetini göstermişlerdir. Onlara göre ashabu'l-hadis, İslama tan edenleri kışkırtmak için iyi bir zemin yaratmıştır. Bu zeminde mülhitler de İslamla alay etme konusunda uygun bir fırsat yakalamıştır.[85]

Hadis taraftarları sadece haberi sıfatlar konusunda bir maddiliğe saplanmamışlar, neredeyse tüm din alanına bunu teşmil etmişlerdir. Bilhassa tamamen "gaib âlem" içinde değerlendirilmesi gereken "ahiret ahvali," hadis taraftarlarınca, elle tutulur, gözle görülür, bütünüyle maddi kalıplar dahilinde sunulmuştur. Örnek rivayetleri şu başlık altında vermemiz mümkündür:

Hadis taraftarları sadece haberi sıfatları değil, neredeyse tamamıyla dini maddi bir boyuttan görme eğilimi içine girmişlerdir. Din, tüm kutsal yönleriyle, elle tutulur, gözle görülür maddi kalıplar içinde anlaşılmıştır. Aşağıda bunun bazı örnekleri sergilenecektir.

Rasulullah'ın vahiy meleği ile irtibatı, şekilci bir tarzda işlenmiştir. İbn Mes'ud'tan nakledilen bir rivayete göre Rasulullah, Cebrail'i altı yüz kanatlı olarak görmüştür. Yine rivayete göre İbn Mes'ud, Rasulullah'ın Cebrail'i, kanadının semanın etrafını yeşil bir kumaş halinde kaplamasıyla gördüğünü ifade etmiştir.[86]

Bir başka hadisten anlaşıldığına göre ehlü'l-hadis kaderi, Allah'ın hükmünün kalemle yazılmış olması şeklinde anlamaktadırlar. Meşhur miraç hadisinde Rasulullah'ın şöyle dediği belirtilmiştir: "Cibril beni o kadar yukarı götürdü ki, kalemlerin cızırtılarını duyacak kadar yükseğe çıkmış oldum."[87]

Diğer bir rivayette kadının çocuk yatağı olan rahminin, Allah'a bizzat kendisinin yalvarmasının bir sonucu olarak, akraba haklarının gözetilmesinin dini bir emir haline geldiği belirtilmektedir. Ebu Hureyre'den nakledildiğine göre Rasulullah şöyle buyurmuştur: "Allah varlığı yaratıp bundan fariğ olduktan sonra rahm ayağa kalkar ve Allah'ın eteğine sarılır, haklarına hürmet edilmesini ister."[88]

İnsanların hemen hemen her yıl maruz kaldıkları en şiddetli soğuk ve en şiddetli sıcak günler, bazı rivayetlerde, cehennemin aldığı iki soluğa dayandırılmıştır. Bu rivayetlerden birinde şöyle denmektedir: "Sıcağın şiddeti cehennemin kaynamasındandır. Cehennem Rabbine kendi kendini yiyor olmaktan şikâyette bulundu. Bunun üzerine Allah, cehennemin iki defa soluk almasına izin verdi. Nefesin biri kışın, diğeri yazındır. En çok maruz kaldığımız sıcak ve en ziyade üşüten zemherir işte budur."[89]

Birtakım rivayetlerde, bazen azap, bazen de rahmet getiren ve göksel bir olay olarak algılanan rüzgâr, Allah'ın nefesi veya ruhu olarak telakki edilmiştir.[90] Örneğin bir rivayette Rasulullah'a atfen şöyle denmektedir. "Bazen azap bazen de rahmet getiren rüzgâr, Allah'ın ruhundandır. Bu yüzden ona sövmeyiniz."[91]

Ahirette insanların amellerinin ölçüleceği "mizan" iki gözü ve bir dili olan teraziye benzetilmiştir.[92] İnsanların kabir hayatından uyanmaları için "çalınacak sur," içine üflenen bir boynuz olarak görülmüştür.[93] Ebu Hureyre'den nakledildiğine göre Allah arz ve semavatı yaratmayı bitirdikten sonra "sur"u yaratmış ve onu İsrafil'e vermiştir. Sur, İsrafil ile birlikte, ne zaman emir gelecek diye gözleri devamlı semada olan başka bir melek tarafından taşınmaktadır.[94]

Ehl-i eserin eserlerindeki bazı rivayetlerde ise "Allah'ın yarattığı ilk varlık olan kalem"in uzunluğu ile ilgili spekülasyonlar da yapılmıştır. Örneğin denilmiştir ki, "kalem"in uzunluğu, yer ve gök arasındaki mesafe kadardır.[95]

"Sura üflenince, Allah'ın dilediği bir yana, göklerde olanlar, yerde olanlar, hepsi düşüp ölürler. Sonra sura bir daha üflenince, hemen ayağa kalkıp bakışıp dururlar" (Zümer, 39/68) ayetini izah sadedinde Hz. Peygamber'in şöyle söylediği ifade edilmiştir: "Kafasını ilk kaldıran kişi ben olurum; bir de bakarım ki Musa, 'arş kabzalarından' bir tanesine dayanmış, duruyor. Başı bu kadar yüksekte olan bir başka kişiyi görmedim."[96]

Başka bir rivayette Azrail, Musa ile kavga eden bir melek olarak gösterilmektedir. Hz. Musa bu kavgada Azrail'e bir tokat atmış ve Azrail'in gözünü çıkarmıştır.[97]

Kabir azabının şiddetini anlatma maksadıyla olsa gerek, bir rivayette insanın kabir hayatında karşılaşacağı büyük yılanlardan bahsedilmiştir. Bu rivayete göre Rasulullah şöyle demiştir: "Ant olsun ki kâfirin üzerine kabrinde doksan dokuz büyük yılan sataştırılır. Bunlar onu, kıyamet kopuncaya kadar ısırır ve sokarlar. Bu büyük yılanlardan birisi yeryüzüne üfürse artık hiçbir yeşillik bitmez."[98]

Birtakım rivayetlerde cennet de, neredeyse yüzölçümünü tespite varacak derecede maddi kalıplar içinde anlatılmıştır. Örneğin denilmiştir ki cennette iki derece arasındaki genişlik, yüz senelik mesafe kadardır.[99] Yine denilmiştir ki, cennette bir ağaç vardır, bir süvari onun gölgesinde yüz sene gezse, bu gölgeyi bitiremez.[100]

Cennetin bir çarşısı olacak, misk yığınları etrafında insanlar toplanacaktır. Allah onların üzerine bir rüzgâr gönderecek, insanlar, rüzgârla güzellikleri artmış bir vaziyette evlerine gönderileceklerdir.[101]

Rivayete göre Hz. Peygamber, "Cennet ehli bir adama yeme içme, cinsi münasebette bulunma ve şehvet yönünden yüz adam kuvveti verilecektir" demiştir. Bu söz üzerine bir Yahudi, "Yiyen içenin bir o kadar dışkı sorunu olur, bu nasıl halledilecektir?" diye sormuştur. Hz. Peygamber şöyle cevap vermiştir: "Hacet problemi ter yolu ile giderilir."[102]

Cennet, biri altın diğeri gümüş olan iki cins kerpiçten örülerek yapılmıştır. Kerpiçlerin harcı da son derece güzel kokan misktir. Toprağı, safrandır.[103]

Bazı rivayetlerde cennetin kapılarından bahsedilmektedir. Bunlardan birinde bildirildiğine göre Hz. Muhammed insanlara, "Ben size sahip çıkacağım, çünkü sizin tek sahibiniz benim" dedikten sonra cennete doğru yürümüştür. Cennetin altın kapısının üzerinde bulunan elceği tutmuş ve kapıyı dövmüştür. İçeriden "Kim o?" denilmiş, "Muhammed" cevabını verince de kapı açılmıştır. Sonra kendini Rabbinin elleri arasında bulmuş, secde etmiş ve "ümmeti ümmeti!" diye yalvarmıştır. Allah da ona ümmetini hesapsız olarak cennete sokma şerefini ihsan etmiştir. Hz. Muhammed ümmetini, cennetin sağ tarafında olan kapıdan içeri sokmuştur.[104]

"Sana kevseri verdik" ayetindeki "kevser"in Rasulullah'a cennette bahşedilecek bir havuz olduğu düşünülmüştür.[105] Bundan da öte "kevser," çeşitli rivayetlerde enine boyuna maddi kalıplar içinde açıklanmıştır. Kevserin uzunluğu ve genişliğine dair değişik mikyaslar bildirilmiştir. Bazen, Hz. Peygamber'in, havuzun genişliğini bir aylık mesire uzaklığı ile kıyasladığı, bazen de "Cerba ile Ezruh arasındaki mesafe gibidir" dediği ifade edilmiştir.[106] Bir rivayette de Hz. Peygamber havuzun genişliğini şu şekilde anlatmaktadır: "Genişliği şu bulunduğum yerle Amman (Şam diyarında bir yerleşim bölgesi) arasındaki mesafe kadardır."[107] Havuzun Medine ve San'a arasındaki mesafe kadar olduğunu ifade eden hadisler de vardır.[108]

Kevserin mahiyeti ile ilgili şunlar söylenmiştir: Kevser cennetten bir nehirdir. Kenarları altındandır, mecrası, yakut veya büyük incilerden oluşur. Toprağı miskten daha güzel kokmaktadır. Suyu baldan tatlı, rengi kardan beyazdır.[109] İçinde, göklerdeki yıldızların sayısınca, altın ve gümüşten kaplar bulunmaktadır.[110]

Bundan sonraki başlıkta ayrı işleyeceğimiz Allah'ın "arş"ı ve "kürs" için de aynı bakış açısı hâkim olmuştur. Örneğin denilmiştir ki, "Allah'ın kürsüsü"nün büyüklüğü, gök ile yer arasındaki mesafe kadardır. Allah bu kürsüye otururken, yeni bir semer üzerine konan ağır yükten dolayı çıkan gürültü gibi, kürs de gıcırdamaktadır.[111]

Rivayetlerde sadece cennet ve nimetleri maddi kalıplar içinde anlatılmamış, cehennem ve azabı da anlatılırken aynı yola başvurulmuştur. "Sonra onu boyu yetmiş arşın olan zincire vurun" (Hâkka, 69/32) ayetinde geçen "zincir"in bir halkası, Ka'b'dan nakledildiğine göre, dünyanın tüm demirlerine bedeldir. Abdullah İbn Amr ve Abdullah İbn Abbas'tan nakledildiğine göre de Rasulullah bu zincir hakkında şöyle demiştir: "Allah bu zinciri yeryüzüne doğru uzatsa, ulaşıncaya kadar dört sonbahar mevsimi geçer."[112]

Cennet ve cehennemin kapılarından bahseden rivayetlerin bazılarında da bu kapılar arasındaki mesafe de dile getirilmektedir. Bir rivayete göre cehennemin yedi, cennetin de sekiz kapısı vardır. Bu kapıların birbirine olan uzaklığı insan ömrü baz alınacak olursa yetmiş yıl mesabesindedir.[113]

Bütün bu rivayetler, selefe ittiba söyleminde, "Allah'ın eli vardır, ama keyfiyeti meçhuldür," "Kevser vardır ama keyfiyeti bilinmez" şeklinde ifade edilen bir düşünce düzleminin dışına taşıldığını, bunları uzun uzadıya açıklama yoluna gidildiğini ve açıklamalarda da maddi kalıpların baskın olduğunu göstermektedir.

Selefçi anlayışın sunduğu bu Tanrı ve din resmi bize, onların bir dünya görüşünün temsilcileri olduğunu ortaya koymaktadır. Bu dünya görüşünde Tanrı, nesnel bir varlık haline getirilmiş, beşer dünyasının içinde yer alan bir sosyal muhayyilenin hengâmesi içine çekilmiştir. "Buraya" ait olmayan yüksek karakterine karşın Tanrı, "günlükleştirilmiş," somutlaştırılarak var oluş süreçlerine bitiştirilmiştir.

Ashabu'l-hadis bu tür bir din ve Tanrı anlayışı ile, kendilerinin yerel kültürün temsilcileri olduklarını ortaya koymaktadırlar. Zira Tanrı, yersel surette inşa edilmiş, böylece Tanrı fikrinin evrensel karakterine geçit verilmemiştir. Ashabu'l-hadisin Tanrı imajı, Mircea Eliade'nin ifadesini kullanacak olursak, aşkın olanın "burada-aşağıda" inşasından[114] meydana

gelmektedir. Bu yüzden Tanrı bütünüyle cismani güç içinde ifadelendirilmektedir. Tanrının "burada-aşağıda" inşasında ise, sosyal muhayyile ve yerel kültürün ideolojik karakterde baskın bir rolü olacaktır.

Ashabu'l-hadis karşısında Mutezili düşüncenin ortaya koymaya çalıştığı Tanrı görüntüsü ise, yerel kültür kalıplarıyla açıklanamayacak, mahalli veya kabilevi bir tanrı olmayıp tam tersine evrensel bir ifade biçimine dönüşecek Tanrı görüntüsüdür. Bu yüzden Mutezile'de Tanrı, maddenin dışında, ondan ayrı, nesneler dünyasına indirgenemeyen, âlemle münasebeti kendine özgü biçimde olan bir aşkın güçtür. Tanrı, nesneden, maddeden, insanın ilkel dürtülerinden, kültüründen, arzularından, onu algılama biçimlerinden bağımsız objektif bir hakikattir.

Ashabu'l-hadisin böyle evrensel bir Tanrı imajını reddedişinin sebeplerinden biri, aşkın Tanrı inancıyla kurumsal yapının yasallaştırılmasının bozulması, böylece beşeri olarak kurulan düzene kozmik bir statünün verilemeyecek olmasıdır.

Eskatolojik Zihniyet veya Evrenin Mitolojik Kavranışı

Ashabu'l-hadiste eskatolojik temalar yoğunlaşmış bir durumdadır. Kuran'da geçen "gökler âlemi," "arş," "kürs" gibi kavramlar, hadisler aracılığı ile, ontolojik hakikatler olarak ele alınmıştır. Bu ve benzeri kavramlar, ashabu'l-hadiste, kendi başlarına gerçeklikleri olan şekli muhteva kazanmışlardır.

Bu durum, çalışmamızın başlangıç aşamasında belirttiğimiz, çöl hayatının bir gereği olarak ortaya çıkan yaşam biçiminin İslami bir muhteva kazanmasının bir sonucu olarak görülebilir. Zira çöl hayatında insanın neredeyse yapacağı bir şey bulunmamaktadır. Her türlü azap ve rahmet "gök"ten gelmektedir. İnsanın çöldeki hayatı kendinden ziyade göğe bağlıdır. Bu yüzden göklerin "yer" karşısında bir hükümranlığı söz konusudur. Bu hükümranlık, ashabu'l-hadis eliyle İslamda yeniden inşa edilmiştir.

Aslında bu durumu ilkel teodise tipi olarak da ele almak mümkündür. Bu tipte ferdin hayatı topluluğun hayatında gömülü olduğu gibi, ister beşeri olsun ister olmasın, aynı zamanda tüm varlıkta da gömülüdür. Evrenin tamamı kutsal güçler tarafından kuşatılmıştır. Böylece in-

sanların hayatı, evrenin bir uçtan diğerine uzanan hayatından tam olarak ayrılmamıştır."[5]

"İnkâr edenler: 'Rabbimiz, cinlerden ve insanlardan bizi saptıranları göster, onları ayaklarımızın altına alalım da en altta kalanlardan olsunlar'" (Fussilet, 41/29) ayetine göre "aşağıda" olanın zemmedildiğini ifade eden Ahmet b. Hanbel, bu suretle göğün üstünlüğü ile hükmetmenin gerekliliğine işaret etmektedir. Yine Ahmed b. Hanbel, "kıyamet"i sadece "yer ehli" ile ilişkilendirmekte, Kuran'daki arş, kürs, cennet, cehennem gibi göksel varlıkların helak olmayacağını savunmaktadır. Böylece göğün hükümranlığının ezeli ebedi karakterine vurgu yapmaktadır."[6]

Buhari'de geçen bir rivayette, cennetlik olmalarından dolayı artık gök ehli olmuş inananlar için "yer," cennete girmek için tuttukları yolda, yol azığı yapılmaktadır. Bu rivayette, cennet yolundaki duraklarda, cennet ehlinin aç kalmaması için Allah, "yer"in tabiatını değiştirmekte, onu yenilebilecek bir azık haline getirmektedir. "Kıyamet gününde 'yer' bir çörek haline getirilir. Allah, eliyle yeri evirip çevirip bu hale koyar; sizden birinin yolculukta bazlamasını evirip çevirdiği gibi. Böylece yer, cennet ehli için sefer azığı olarak hazırlanır."[7] Bir başka rivayette güneşle melekleri yan yana getiren bir kozmoloji anlayışına şahit olunmaktadır. Ahmed b. Hanbel'in *ez-Zühd* adlı eserinde geçen rivayet şöyledir: "Güneş doğarken iki yanında iki melek bulunur. Bunlar ehli arza şöyle seslenirler: 'Rabbinize koşun! Az ve kifayetli olan, çok ve bolca olandan hayırlıdır.' Güneş batarken de yanında iki melek yer alır, onlar da ehli arza çağrıda bulunurlar: 'Allah'ım, infak edene gerisini ver, cimrilik edeni de iyice yoksun bırak.'" Söz konusu rivayette meleklerin yeryüzü üzerindeki hâkimiyeti, güneşin hâkimiyeti ile aynileştirilmektedir. Zira bütün evren güneşin tesirini hissettiği gibi, meleklerin nidalarını da duymakta ve bu seslenişlere uymaktadırlar. Fakat her nedense yalnızca insanlar ve cinler, melekleri işitememektedirler."[8]

Allah Gökler Âlemindedir

Ashabu'l-hadis, göğün yer karşısındaki mutlak üstünlüğünü ifade ettikten ve sema ehli ile yer ehlini birbirinden kesin çizgilerle ayırdıktan sonra Allah'ı gökler âlemine layık görmektedir. Ashabu'l-hadis ve ehlü's-

sünnenin görüşlerini ele aldığı *el-İbane* adlı eserinde Eş'ari, "Allah arşı istiva etmiştir" (Taha, 20/5), "Güzel sözler O'na yükselir" (Fatır, 35/10), "'Bilakis onu Allah kendi katına yükseltti" (Nisa, 4/158), "Gökten yere kadar olan bütün işleri Allah düzenler. Sonra işler, sizin hesabınıza göre bin yıl kadar tutan bir gün içinde O'na yükselir" (Secde, 32/5), "Firavun, 'ey Hâman! Bana bir kule yap; belki yollara, göklerin yollarına erişirim de Musa'nın tanrısını görürüm. Doğrusu ben onu yalancı sanıyorum' dedi" (Müminun, 40/36) ve "Gökte olanın sizi yerin dibine geçirmemesinden emin misiniz?" (Mülk, 67/16) ayetlerine dayanarak Allah'ın gökte olduğunu ifade etmektedir.

Eş'ari'ye göre, "Sonra gerçek Mevlalarına döndürülürler" (En'am, 6/62), "Suçluları Rablerinin önünde başları eğilmiş olarak görürsün" (Secde 32/12), "Onları, Rablerinin huzuruna çıkarıldıkları zaman bir görsen!" (En'am, 6/30) ayetleri, Allah'ın, yaratılmış âlemde veya onun herhangi bir parçasında olmadığını göstermektedir. Öyleyse Allah "her yerde" değil, sadece gökte ve arşın üzerindedir. Allah'ın "her yerde" olduğu fikrinin asıl dayanağı, "ta'dil"dir. Allah her yerdedir, demek, aslında Allah'ı nefyetmektir. Bu fikir, Allah'ı ortadan kaldırmaya yöneliktir; tenzih ve teşbihe düşmeme bahanesine sığınılarak Allah ortadan kaldırılmak istenmektedir.

Eş'ari ilginç bir şekilde şunları da söylemektedir: Eğer Allah, başka yerde değil sadece arştadır hükmü doğru olmasa, o zaman şöyle demek zorunluluğu olurdu: "Allah her yerdedir." Bu takdirde Allah, üstünü göğün oluşturduğu arzın içinde veya altında olurdu. Allah her yerde olsaydı, altın altında, eşyanın bile altında kalırdı. Halbuki O, üstlerin üstündedir; eşya ise altların altındadır.[119]

Ashabu'l-hadis, Allah'ın her yerde olması anlayışına sadece bir hulul nazariyesi olarak bakmakla kalmamış, bu konuda oldukça "seviyesiz" polemik bir dil kullanmıştır. Onlara göre Allah'ın her yerde olduğu görüşü, Allah'ı "pis mekânlar"a layık görmektir. Allah'ın, tabiatın, dünyanın pisliğine bulaşmamış bir yeri olması gerekir. O'nun, inin, cinin, otların, hayvanların, şeytanların bulunmadığı bir yerde olması lazımdır.[120]

Allah'a belli bir mekân nispet etmekten kaçınmak için söylendiğini varsayabileceğimiz "Allah her yerdedir ve hiçbir yer O'ndan hali değil-

dir" fikri, Allah'ın kudsiyetini ortadan kaldırmak olarak görülmüş, bu düşünüşün, Allah'ı adi yerde barınan alelade bir varlık konumuna düşürdüğü farz edilmiştir. Nitekim Eş'ari, adı geçen kitabında, Allah'ın gökte arşı istiva etmesini, O'nun kudret ve azameti olarak tevil edilmesinin mümkün olmadığını belirtmekte ve bunun sebebini şöyle açıklamaktadır: Eğer Allah'ın arşı istivası O'nun kudret ve azameti olarak tevil edilirse yerle göğün bir farkı kalmaz. Bu, Allah'ın eşyada istivası demektir. Allah eşyada istivadan münezzehtir. Allah gökte istiva etmektedir ve bu suretle yere hükümran olmaktadır.[121]

"Allah her yerdedir ve hiçbir yer O'ndan hali değildir" anlayışına bazen şunlar da söylenmek suretiyle karşı çıkılmıştır:

Müslümanlar birçok mahal ve mekân biliyorlar ki Allah'ın azametinden oralarda hiçbir kırıntı yoktur; insanların iç organları, hayvanların karınları gibi.

Allah her yerde ise, "Derken Rabbi dağa tecelli buyurunca onu un ufak ediverdi" (Araf, 7/143) ayeti nasıl anlaşılacaktır? Eğer denildiği gibi Allah dağda ise, içinde bulunduğu dağa nasıl tecelli eder?[122]

Bu noktada ashabu'l-hadisin somutlaştırıcı zihniyete ne kadar fazla yatkın olduğu bir kez daha belirmektedir. Zira, Allah tek bir mekânda olamaz, bu yüzden yalnızca gökte değildir, denildiği zaman bundan, Allah dağda olmalıdır, hayvanın içinde olmalıdır, gibi şeyler anlaşılmaktadır.

Eş'ari, "Cehmiye"ye ait olduğunu belirttiği "Allah her yerdedir" fikrine bazen imalı göndermelerde de bulunmaktadır. O'na göre bu iddianın tabii sonuçlarından biri, Allah'ın Meryem'in karnında da olmasıdır.[123] Eş'ari böyle söylemek suretiyle Mutezile'nin, Hıristiyan inancını İslam dünyasında yerleştirme çabası içerisinde olduğunu anlatmak istemektedir.

Ahmed b. Hanbel'e göre, kendisinin Allah'ın gökte olduğuna dair sunduğu delillerden sıkıştığı için "Cehmiye," "Allah her şeyle beraberdir, fakat hiçbir şeye mümas ve mübayin değildir" demek zorunda kalmıştır. Burada Ahmed b. Hanbel sormaktadır: "O halde nasıl, Allah hem her yerde oluyor, hem de hiçbir şeye mümas ve mübayin olmuyor?" Ona göre "Cehmiye" bu soruya, "bilakeyf böyledir" cevabını vermiştir. Böylece hile yapmış ve telbiste bulunmuştur.[124]

Ahmed b. Hanbel'in "Cehmiye"ye karşı bu tavrı, eseriliğin en önemli düsturunun "bilakeyf" ifadesi ile özetlenebilecek bir metot olduğu fikrini bir kez daha çürütmektedir. Daha önce de belirttiğimiz gibi hadis taraftarları, keyfiyetleri açıklamak için yoğun çabalar göstermiştir. Öyle ki, burada söz konusu olduğu gibi, Cehm'in, "Allah bilakeyf her yerdedir" görüşü şiddetle reddedilmiş ve bu fikrin sapıklık olduğu ifade edilmiştir.

Ahmed b. Hanbel'in ifade ettiğine göre "Cehmiye," Allah'ın sadece gökte olduğu düşüncesine itirazını, Kuran'ın anlamlandırılmasının sadece lafızlara dayanarak yapılamayacağı anlayışına dayanarak sürdürmüştür. Çünkü böyle olduğu takdirde bazı çıkmazlar kaçınılmaz olacaktır. Eğer sadece Kuran lafızlarının sözlük anlamlarından yola çıkılırsa, örneğin, "Üç kişinin konuşmaları olmaz, ancak Allah dördüncüleri olur; beş kişinin konuşmaları olamaz, ancak Allah onların altıncılarıdır" (Mücadele, 58/7) ayeti ile "Ben sizinleyim, işitiyor ve görüyorum" (Taha, 20/46) ayeti, bu takdirde nasıl anlaşılacaktır?[125]

"Cehmiye"nin bu itirazı karşısında ashabu'l-hadis, Allah'ın gökte olduğunu "ispat" etmedeki ısrarı sonucu, tevili reddetme şeklinde özetleyebileceğimiz kendi esaslı metotlarından taviz verme mecburiyetini hissetmiştir. Buhari'ye göre "*ve hüve maaküm*" (O sizinledir) ayetinden, "nerede olursanız olun Allah *ilmiyle* sizinle beraberdir" manasını anlamak gerekmektedir.[126] Ahmed b. Hanbel'e göre de "Allah sabredenlerle beraberdir" ayetinden, "Allah düşmanlarınıza karşı size yardım eder" anlamı çıkarılmalıdır. Yine "Allah sizinledir" ayeti de "Allah sizden belayı defeder" anlamındadır.[127]

Allah'ın gökte olmasının bir manası da O'nun bir sınırı olmasıdır. Darimi'ye göre, Allah'ın nüzulü, arşı istiva etmesi, cennette Allah'ın cuma günleri kurulacağı "kürsüsü"nün nebiler ve şehitlerin oturacağı minderler ve koltuklarla çevrilmesi ile ilgili rivayetler göstermektedir ki, Allah için, bizim bilemeyeceğimiz bir sınır, bir had bulunmaktadır. Zaten Allah "şey"dir ve "şey" ismi verilen her varlığın bir haddi ve nihayeti bulunur. Bu yüzden "Allah'ın bir sınırı yoktur," demek, "O bir 'şey' değildir" demekle aynı anlamı taşımaktadır.

Allah gökte arş üzerinde ise bu, O'nun bir sınırı olduğunu tayin eder. Nitekim İbnu'l-Mübarek'e "Rabbimizi nasıl tanıyacağız?" diye sor-

duklarında o, "Rabbimiz arşın üzerindedir ve varlıktan ayrıdır" cevabını vermiştir. İbnu'l-Mübarek'e, bunun üzerine "Allah varlıktan nasıl ayrıdır, bir sınırla mı?" diye tekrar soru yöneltilmiş, o bu soruya da "Evet, bir sınırla" cevabını vermiştir.

Darimi, bu noktada kalmaz; Allah göktedir ve O'nun bir sınırı vardır görüşünü kabul etmeyenleri, cahiliye dönemi müşrikleriyle karşılaştırır ve bu müşriklerden daha kötü bir inanca sahip olmakla suçlar. Ona göre müşrikler, putları vesile ederek taptıkları gerçek Tanrının gökte olduğunu kabul etmişlerdi. Demek ki müşrikler bile Allah'ın gökte olması ve bir sınırının bulunması konusunda Müslümanlarla birliktedirler. Bişr ve ashabı, bu itikadı reddetmekle müşriklerden daha kötü bir konuma düşmüşlerdir.[128]

Allah'ın Mekânı Olarak Arş ve Kürs

Ashabu'l-hadise göre Allah arş ve kürs üzerindedir. Zira ayette "O'nun kürsüsü gökleri ve yeri kapsamıştır" (Bakara, 2/255) buyurulmuştur. Ayet ne demişse durum öyledir. Bunu tevil etmek mümkün değildir. Zira Araplar, arş denilince ancak "serir" ve "yüksek çatı"yı anlarlar. Nitekim Allah, "Ebeveynini arş üzerine çıkardı" (Yusuf, 12/100) buyurmaktadır. Bu ayette "ebeveynini taht üzerine çıkardı" anlamı vardır.[129]

Allah'ın istiva ettiği arş, yedi kat göğün üzerindedir.[130] Kürsün karşısında göklerin ve yerin durumu, İbn Abbas'tan aktarılan bir rivayete göre, "çölde ufacık bir yer kaplayacak bir yüzük" gibidir.[131]

Rivayetlere göre, dünya seması ile bir sonraki gök arasındaki mesafe, beş yüzyıllık bir mesafeye denk düşmektedir. Her göğün bir sonraki gök katmanıyla uzaklığı da aynı mesafededir. Yedinci gök ile kürs arasında da beş yüzyıllık bir uzaklık bulunmaktadır. Bundan sonra arş gelmektedir. Arş, suyun üzerindedir.[132] İbn Mes'ud'tan aktarılan bir rivayete göre Allah hiçbir şeyi yaratmadan önce, işte bu suyun içinde yer alan arşın üzerindeydi. Varlığı yaratmak istediğinde sudan bir duman çıkardı. Duman, suyun üzerine yükseldi, böylece gökler oluştu. Sonra suyun bir kısmını kurutmak suretiyle yeri yarattı. Yeri, büyük bir balığın üzerinde halk etti. Balık, suyun içindedir. Su ise büyük bir kayanın üstünden akmaktadır. Bu kayayı da melekler taşımaktadır. Taşın dengesini sağlama-

da meleklere rüzgâr yardım etmektedir. Fakat balık canlandığında yer de hareket etmektedir.[133]

Allah arşın üzerine fiili olarak oturma eyleminde bulunur. Bu eylemi sırasında, bir göçü yükü, deve semeri üzerine konurken semer nasıl ses çıkarırsa, arştan da buna benzer bir ses yükselir.[134] Allah'ın arşa kurulması esnasında sadece arş değil bütün gökler, yeni yüklenmiş bir devenin çıkardığı sese benzer bir sesle bağrışırlar.[135]

Rivayete göre Hz. Peygamber'in şu sözü Allah'ın bu fiili oturmasına işaret etmektedir: "O'nun kürsüsü, semavat ve arzı kuşatmıştır. Rab onun üzerine oturur. Öyle ki dört parmak miktarı bir boşluk kalır." Yine rivayete göre Hz. Peygamber bunları söylerken işaretle dört parmağını göstermiştir.[136]

Bazı rivayetlerde göklerdeki meleklerden ilginç özellikleriyle bahsedilmektedir. Söz konusu rivayetlere göre öyle melekler vardır ki, bunların gökteki sayılamayacak derecedeki yıldızlar kadar gözleri bulunmaktadır. Her bir gözün altında bir göz daha iki dudakla birlikte yer almaktadır. Bu dudaklarla melekler Allah'ı tesbih eder ve O'na hamdde bulunurlar. Arşı, bu melekler arasında boynuzlarıyla dikkat çekenler taşımaktadırlar. Arşı taşıyan meleklerin (*hameletü'l-arş*) öyle boynuzları vardır ki, iki boynuz arasındaki mesafe, beş yüz seneye muadildir. Başka bir ifade ile arş, birbirine mesafesi beş yüz sene olan bu boynuzlar üzerinde taşınmaktadır.[137]

Allah, arşı yarattıktan sonra, onu taşıyacak melekleri de yaratmıştır. Onlar, "Rabbimiz bizi niçin yarattın?" diye sormuşlar, Allah "Arşımı taşımanız için" diye cevap verince; "Azametin celalin o arşın üzerinde oldukça arşını taşımaya kimin gücü yeter ki" demişlerdir. Bunun üzerine Allah: "*La havle ve la kuvvete illa billahi* deyin, sizi ve arşı Allah'ın kuvveti taşıyacaktır" buyurmuştur.[138]

Darimi'de geçen bir rivayette "hameletü'l-arş" şöyle tasvir edilmektedir: Bunların boğumlu boynuzları vardır. Her birinin ayak altının topuğa kadar olan kısmı, beş yüz senelik bir mesafe kadardır. Topuk ile diz arası, yine beş yüz senelik bir mesafeye denktir. Diz ile köprücük kemiğe kadar olan kısmın uzunluğu da aynı mesafe gibidir. Köprücük kemiğinden boynuzların başladığı noktaya varan kısım da beş yüz senelik seyirdir.

Yine Darimi'de geçen bir başka rivayete göre de Hz. Peygamber, "hameletü'l-arş"tan bir meleği tarif etmeye kendisine izin verilmiş olduğunu belirterek şöyle demiştir: "Uyluk başından itibaren ayakları, yedi kat yerin altına uzanmaktadır. Arş da omuzlarındadır. Her an 'nerede olursan ol Allahım, seni tesbih etmekteyim' demektedir."[139]

Abdullah b. Ahmed b. Hanbel'in babasına nispet ederek kaleme aldığı ifade edilen *es-Sünne* adlı eserde "hameletü'l-arş"ın, değişik canlı türleri kılıklarına girmiş bir vaziyette arşı taşıdıkları belirtilmektedir. Bu habere göre Hz. Peygamber, Allah'ı nasıl görmüş olduğunu şöyle anlatmıştır: "O'nu altın bir kürsü üzerinde gördüm. Bu kürs, dört melek tarafından taşınmakta idi. Onlardan biri insan suretinde, diğerleri, aslan, öküz ve kerkenez kuşu suretlerinde idiler. Kürs, onu taşıyan meleklerle beraber yemyeşil bir bahçede idi ve üzerinde altından bir döşek bulunmakta idi."[140]

Arşı, dağ keçisi suretinde sekiz meleğin taşıdığını, bunların her birinin ayak tırnakları ile dizleri arasındaki mesafenin altmış üç yıl olduğunu belirten birtakım rivayetler de ashabu'l-hadisin görüşlerini savunan bazı eserlerde geçmektedir.[141]

Arşı taşıyan meleklerin sayısı, rivayetlerde bazen dört, bazen sekiz, bazen her iki sayı ile birlikte zikredilmiştir. Söz konusu sayıların esas alınması, "Rabbinin arşını onlardan başka sekiz tanesi yüklenir" ayetine dayanmaktadır.[142]

Arşı taşıyan meleklerin yanında Allah'a en yakın yaratıklar olarak kabul edilen Cibril, Mikail ve İsrafil yer almaktadır. Bu büyük melekler, arşın köşelerinde mevzilenmişlerdir. Onlarla Allah arasındaki uzaklık, elli bin sene civarındadır.[143] Büyük meleklerle Allah arasındaki uzaklığın "elli bin" sene oluşu, "Birisi, yüksek derecelere sahip olan Allah katından, inkârcılara gelecek ve savunulması imkânsız olacak azabı soruyor. Melekler ve Cebrail, miktarı elli bin yıl olan o derecelere bir günde yükselirler" (Meâric, 70/1-4) ayetinden çıkarılmıştır.[144]

Arş o derece yüksekliktedir ki ve o derece nesnel bir hakikattir ki, güneşin nesnelliği ile birlikte değerlendirilmiştir. Rivayetlere göre güneş, arşın altında bulunmaktadır. Bir rivayette Hz. Peygamber'in, güneşin bat-

tığı bir esnada, Ebu Zerr'e, "Bu güneş nereye gidiyor, biliyor musun" diye bir soru yönelttiği, bunu bizzat Hz. Peygamber'in şöyle cevapladığı ifade edilmektedir: "Arşın altında secde etmeye gidiyor. Sonra tekrar dönebilmek için izin isteyecek ve kendisine bu izin verilecektir."[145]

Arşın hemen altında bulunan makamlardan biri de, Hz. Peygamber'in cennetteki makamıdır. Bir haberde bu durum Hz. Peygamber'e dayalı olarak tescil edilmiştir: "Beni cennette en yüksek odaya ref edecekler. Bu odanın üstünde sadece 'hameletü'l-arş' bulunmaktadır."[146]

Arşın yakınında olanlardan biri de Hz. Musa'dır. Bunu Buhari'nin rivayet ettiği bir haberde yer alan, bir Yahudi ile bir Müslümanın tartışmasından sonra Hz. Peygamber'in aldığı tavırdan çıkarmamız mümkündür. Bu haberde bildirildiğine göre, Müslümanın biri, "Muhammed'i âlemler üzerine tercih ve ihtiyar eden Allah'a yemin ederim ki..." diyerek Yahudi'nin birine çıkışmıştır. Bunun üzerine Yahudi, "Musa'yı âlemler üzerine tercih eden Allah'a yemin olsun ki..." diye karşılıkta bulunmuştur. Yahudi'nin bu sözü, muhatabı bulunan Müslümandan bir tokat yemesine yol açmıştır. Durum Rasulullah'a intikal etmiş, o şöyle demiştir: "Beni Musa'ya üstün tutmayınız. İnsanlar kıyamet gününde kendilerinden geçeceklerdir. Onlarla beraber ben de bayılacağım. Fakat tekrar kendine gelenlerin ilki ben olacağım. O anda bir de bakacağım ki, Musa arşın bir tarafına sıkıca sarılmış duruyor. Artık bilmiyorum, Musa da bayılanlar içinde idi de benden evvel mi kendisine geldi, yoksa bayılmaktan istisna edilen bahtiyarlardan mı oldu?"[147]

Arş anlaşıldığı kadarıyla Allah'ın kendisinin oturduğu ve meleklerin taşıdığı kraliyet koltuğu anlamında maddi bir özellikle ele alınmıştır. Nitekim Buhari'de geçen bir rivayette de Allah'ın arşı, himaye ve af dileyenin, karşısında boyun eğdiği bir kral tahtı gibi anlatılmıştır. Bu rivayete göre, gelmiş geçmiş insanlardan bir grup, sırasıyla Âdem'den, Nuh'tan, İbrahim'den, Musa ve İsa'dan şefaat dilenmişlerdir. Bu peygamberler, işledikleri bir günahı zikrederek (İsa için rivayette bir günah zikredilmiyor) Allah'tan böyle bir niyazda bulunmaya yüzlerinin tutmadığını ifade etmişlerdir. Sonuçta insanlar Hz. Muhammed'e gelmişler ve ondan aynı talepte bulunmuşlardır. Hz. Muhammed arşın altına gitmiş,

secdeye kapanmıştır. Allah Hz. Muhammed'e, "Başını kaldır istediğini vereceğim" demiştir.[148]

Buna rağmen arş, Allah'tan sonra en önemli varlık olarak erişilmez bir hakikat olarak sunulmuştur. Hatta apolojik olarak dünyanın sınırlarından uzak, değişmez özün taşıyıcısı şeklinde tasavvur edilmiştir.

Allah'ın Arştan Nüzulü

Arş ve kürs tasvirlerinin ortaya koyduğu bir durum da sema ehli ile yer ehlinin birbirlerinden kesin çizgilerle ayrılmış olmasıdır. Allah'ın arşının bulunduğu gök katmanı diğer gök katmanlara oldukça uzak olduğu gibi "yer"den de ulaşılamayacak derecede yüksektedir. Zaten bir bütün olarak gökler âlemi, dünya semasıyla kesiştiği yerden itibaren "yer ehli"ne oldukça uzaktadır. Hz. Peygamber'e atfedilen bir haberde ortaya konduğu gibi, arz semasından (ilk gök seması) kafa büyüklüğünde bir taş atılsa, yere ulaşıncaya kadar beş yüz sene geçecektir.[149]

Bu durumda yer ehlinin tanrısal âlemle ilişkisi bir problem olarak belirecektir. Ontolojik ayrılık ve erişilemeyecek uzaklık, insanların kendilerini adeta bir taş mesabesinde görmelerine ve böylece Rablerinden ümitsizliğe düşmelerine sebebiyet verecek bir husustur. Anlaşılan, hem bu problemi halletmek hem de Allah'ın arşta oturduğunu "kanıtlamak" amacıyla bir başka teori üzerinde durulmuştur. O da Allah'ın, oturduğu arştan dünya semasına inmesidir. Bu teoriye göre Allah, müminleri dinlemek ve onların niyazlarına cevap vermek için, her gecenin son üçte birlik bölümünde, yer ehline en yakın gök olan dünya semasına "nüzul" etmektedir.

Buhari'de Ebu Hureyre'den nakledilen bir haberde bu durum açıklanmaktadır. Habere göre Rasulullah şöyle buyurmuştur: "Yüce Allah her gece, gecenin son yarısında veya son üçte birlik bölümünde dünya semasına iner ve tan yeri ağarıncaya, yahut ibadet eden kimse namazı bitirip kalkıncaya kadar şöyle buyurur: "Bana dua eden kimdir, ona icabet edeyim? Benden bir şey isteyen kimdir, ona vereyim? Benden bağışlanma dileyen kimdir, onu bağışlayayım?"[150]

Eş'ari'ye göre bu hadis, Allah'ın arşta oturduğunun delilidir. Zira indiğine göre Allah, belli bir yerde de oturmaktadır.[151]

Abdullah İbn Ahmed b. Hanbel'in *Kitabu's-sünne*'sinde geçen bir rivayete göre ise Allah, her gün ikindi ile akşam arası dünya semasına inmekte ve âdemoğullarının amellerini gözetlemektedir.[152]

Sabuni, "ashabu'l-hadis ve ehlü's-sünnenin," "Rabbin nüzulü"ne kail olduğunu belirtmektedir. Buna göre Allah her gece dünya semasına nüzul etmektedir. "Onlar bulut gölgesi içinde Allah'ın ve meleklerin gelmesini ve böylece işin bitmesini mi bekliyorlar" (Bakara, 2/210); "Melekler saf saf dizilip Rabbin gelince..." (Fecr, 89/22) ayetleri buna işaret etmektedir. Ayrıca, Allah'ın her gece dünya semasına indiğini bildiren hadisin sıhhati üzerine de ittifak edilmiştir. Bu hadis, Sahihayn'da (Buhari ve Müslim'in kitaplarında), Ebu Hüreyre-Ebu Seleme-Zühri ve Malik b. Enes zinciriyle bulunmaktadır. Ayrıca bu hadis, Ümmü Seleme, Aişe, Ali ve İbn Mes'ud'tan da rivayet edilmiştir.[153]

Bir rivayete göre Hz. Peygamber'e vitir namazının ne zaman kılınması gerektiği sorulmuş, o şöyle cevap vermiştir: "Vitri gece yarısı kılmaktan hoşlanırım. Zira bu vakitte Allah en yüksek gökten dünya semasına iner (*hubût*), 'yok mu bir günahkâr, yok mu bağışlanma dileyen, yok mu bana yönelen' der, fecirde ise tekrar yükselir" (*irtifa*).[154]

Bu rivayetlerde dikkati çeken husus, Allah'ın "inmesi"nin insanların isteklerine karşılık vermesi maksadına bağlanmasıdır. Buhari'nin hadisi, "Teheccüt" bölümünde zikretmesi de bu açıdan ilginçtir. Bir başka husus da Allah'ın inmesinin, tıpkı bir kralın tahtından inip tebaasına ihsan etmeyi arzulaması gibi aktarılmış olmasıdır. Maddeci zihniyetin burada da hâkim olduğu görülmektedir. Yukarıdaki rivayetin değişik bir varyantından bu daha kolay anlaşılmaktadır. "Rabbimiz, gecenin son yarısında nüzul eder. Bu arada semai ulyâda bir münadi, 'Dikkat edin, Hallaku'l-Alim iniyor' diye münada eder. Hemen bütün sema ehli secdeye kapanır. Sonra başka biri daha bu şekilde komut verir. Böylece Allah'ın inmesi sırasında, sema ehli topluca, sadece ve sadece secde eder vaziyete gelirler."[155]

Bir rivayete göre de Allah gecenin üçte birlik bölümünde şunları yapmaktadır: İlk saatte "zikr"i açar ve dilediğini imha edip dilediğini tespit eder. İkinci saatte "adn cenneti"ne gider ve burada, başka kimseyle değil, sadece nebiler, sıdıklar ve şehitlerle oturur. Üçüncü saatte dünya semasına

iner, sabah namazı oluncaya kadar dua edenin duasını, mağfiret dileyenin tövbesini kabul eder.[156]

Darimi'den öğrendiğimize göre Bişr b. el-Merisi ve arkadaşları, Allah'ın nüzulünü kabul etmemişler ve ashabu'l-hadise şöyle bir çıkışta bulunmuşlardır: Sizler, "Kıyamet gününde Kuran gelir ve sahibine şefaatçi olur" hadisini açıklıyor ve diyorsunuz ki, Kuran'ın bizzat kendisi gelmez, zira o bir kelâmdır. Sadece onun sevabı gelir ve sahibine şefaatçi olur.[157] Şimdi niye bizim Allah'ın gelmesinden O'nun iradesinin ve hükmünün gelmesini anlamamızı kabul etmiyor ve bundan rahatsız oluyorsunuz?"

Said ed-Darimi'nin buna verdiği cevap oldukça ilginçtir: Kuran bizzat varlık olarak gelemez, zira o bir kelâmdır ve kelâm, kendi başına kaim bir şey değildir. Halbuki Allah kendi başına kaim bir varlıktır. Bu yüzden Allah'ın gelmesi, Kuran'ın gelmesine benzetilemez.

Yine Darimi, "Allah'ın inmesi nefsi bir inme değildir, bu, emrinin ve rahmetinin inmesidir. Çünkü Allah arşta olduğu kadar aynı zamanda her yerde olandır. O, Hayy ve Kayyumdur. Kayyum yer değiştirmeyen, ayrılmayan, yok olmayandır," şeklinde ashabu'l-hadise yapılan itiraza karşı şunları söylemektedir: Allah'ın emri ve rahmetinin inmesi, her saat ve her an için söz konusudur. Burada bir vakit sınırlaması yoktur. Halbuki Hz. Peygamber, "Allah'ın nüzulünü," gece ile gecenin son üçte birlik kısmıyla veya seherle kayıt altına almıştır. Demek ki Allah'ın rahmeti ve emrinin inişi başka, bizzat varlığının inişi başkadır. Kayyum olan Allah'ın hareketsiz bir varlık olarak görülmesi ise ahbara göre mümkün değildir. Kayyum'a "yer değiştirmeyen, ayrılmayan" manası verilebilmesi için Nebi'den, sahabeden ve tabiinden gelen sahih bir esere ihtiyaç vardır. Rivayetlerde bildirene uygun bir mana verecek olursak "Hayyu'l-Kayyum," istediğini yapan, istediği zaman hareket eden, inen, çıkan, alan, tutan, kalkan, oturandır. Haddizatında canlı bir varlıkla cansız varlık arasındaki fark, harekettir. Her canlı müteharriktir.[158]

Her gece gerçekleşen Allah'ın bu tür bir "inmesi" yanında bir de kıyamet gününe özel bir "inmesi"nden bahsedilmektedir. Enes b. Malik'ten rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber'e Cibril, bir defasında, cennet ehlini şu şekilde anlatmıştır: Allah cennette, miskten daha güzel kokan bem-

beyaz bir vadi edinecektir. Ahiret günlerine göre cumaları, arşından kürsüsüne inecektir. Kürs, nurdan minberlerle kuşatılacaktır. Bu minberlere nebiler oturacaktır. Minberler, altından yapılmış koltuklarla çevrilecek, bunlara da sıddıklar ve şehitler oturacaktır. Geri kalan boş toprak üzerine diğer cennetlikler, kendilerine ayrılan odalardan çıkarak, oturacaklardır. Sonra Allah onlara zuhur edecek ve onların bir isteği olup olmadığını soracak, fert fert herkesi dinleyecektir.[159]

"O gün gök beyaz bulutlar halinde parçalanacak ve melekler bölük bölük indirilecektir" (Furkan, 25/25) ayetini izah sadedinde İbn Abbas'ın şunları söylediği nakledilmektedir: Dünya seması ehli, yer ehlinin yanına iner. Sayıları yer ehlinden, cinlerden ve insanlardan çoktur. Yer ehli, "Siz misiniz bizim rabbimiz?" derler. Onlar; "Hayır ama Rabbimiz birazdan gelecektir" diye cevap verirler. Sonra ikinci semadan yedinci semaya kadar olan yerlerin de kapıları açılır, oraların ehli de yer ehlinin yanına inerler. Yer ehli bu semaların ehillerine ayrı ayrı "Yoksa siz misiniz bizim Rabbimiz?" diye sorarlar. Onlar da "Hayır ama gelecek" diye cevap verirler. Sonunda Rab Teala gelir. Etrafında kendisine yakın olan melekler vardır. Bunların sayısı tüm semavatın ve yerin ehlinden fazladır.[160]

Rivayetlerde geçen bir başka "iniş" türü de "evvelkilerle sonrakileri aynı yerde topladığı kıyamet gününde" bunlar arasında takdir edilen hükmü icra etmek için Allah'ın arşından kürsüsüne inmesidir. Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, Abdullah İbn Mes'ud'tan gelen bir rivayet bağlamında bu inişin, "Onlar bulut gölgeleri içinde Allah'ın bir de meleklerin inip işin bitmesini mi bekliyorlar?" (Bakara, 2/210) ayetinin de işaret ettiği gibi, bulut içinde olacağını ifade etmektedir.[161]

Hz. Muhammed'le İlgili Mitolojik Tasvirler

Din ile mitolojinin pek sıkı münasebeti, belli bir dönemin "hülyaları" ile iman sistemi kurma girişimi olarak görülebilir. Böylece doğaüstü olguların alanı genişletilir, tasavvuri dürtüler, aklın ortaya koyacağı her şeye rağmen, gelgeç hevesli formlara kapılıp, en mantıksız sembollere sarılır. Kanaatimize göre ehlü'l-eserin bu tür bir girişime bel bağlamasının arka planında, dini sahada aklın ve objektifliğin kontrolü ele geçirmesine kar-

şı bir tepki bulunmaktadır. Aklilik, bir dinin evrenselliğinin yegâne araçlarından biridir. Dinin yerel kültür unsurları içerisinde kalmasını isteyenler, bu yüzden, akliliğe karşı duracaklardır.

Ehlü'l-eser yukarıdaki maksadına uygun olarak, dinin en temel hakikati "Allah" ve "öte dünya" ile ilgili mitolojik tasvirler yapmakla yetinmemiş, Hz. Peygamber'in şahsiyetini de mitolojik bir karaktere büründürmüştür. Böylece yerel kültürün garantisi olarak görülen "sünnet"le, tarihte yaşamış gerçek bir insan-peygamber anlayışından, olağanüstü özelliklere sahip bir peygamber anlayışına geçilmiştir.

Hadis kitaplarında yer alan rivayetlerin bir sonucu olarak Hz. Peygamber, Allah elçisi olarak inananlara örnek model teşkil etme anlamında bir "paradigma" olmaktan çıkmış, "paragon," yani en mükemmel ve kusursuz insan olarak algılanmaya başlanmıştır. Daha ötede Hz. Peygamber, normal bir insan olmaktan tamamen çıkarılmış ve insanüstü bir varlık, ontolojik bir birim haline dönüştürülmüştür. Rivayetlerin desteği ile Hz. Peygamber, Hz. İsa gibi beşikte konuşan, aydınlıkta olduğu gibi karanlıkta da görebilen, elbisesinin altından arkasını gözetleyebilen, yüzünün aydınlığı ile karanlıkta ufak bir iğnenin bulunmasını sağlayan, Âdem'den bu yana yaşamış olan tüm insanların aklının toplamından daha fazla aklı olan insan üstü bir varlık haline gelmiştir. Bu durumu, şirk döneminin mitolojik peygamber anlayışına dönüş olarak nitelendirmek mümkündür.[62] Çünkü müşrikler de insanüstü ve mucizevi bir peygamber, hatta "melek peygamber" telakkisini savunmuşlardır.

Darimi'nin *Sünen*'inde Hz. Peygamber'in ashabı ile yaptığı bir seyahatten bahsedilir. Rivayete göre bu seyahatte olağanüstü şeyler gerçekleşmiştir. Bunlar aşağıdaki gibi özetlenebilir:

Yolculuk esnasında Hz. Peygamber, def-i hacet için uygun yer aramaktadır. Fakat çölde bu iş için uygun yer bulmak güçtür. Peygamber, Cabir'le birlikte, topluluğun göremeyeceği uzak bir yere gitmiştir. Hz. Peygamber, aralarında dört arşınlık mesafe bulunan iki ağaç görmüştür. Cabir'e: "Şu ağaca git ve 'Peygamber sana, arkadaşına bitiş ki arkanızda otura yım diye emrediyor', de" buyurmuştur. Bunun üzerine Cabir Hz. Peygamber'in emrini ağaca söylemiş, ağaç, yakınındaki ağaca dönüp onunla

birleşmiş bir vaziyet almıştır. Sonra Rasulullah arkalarına oturmuştur. Bilahare iki ağaç tekrar yerlerine dönmüşlerdir.

Yolculuk, güneşin kavurucu sıcağından koruma maksadıyla, insanların üzerlerini gölgelendiren kuşlarla yapılmıştır.

Yolculuk sürerken beraberinde çocuğu olan bir kadın Rasulullah'ın karşısına dikilmiş ve ona şöyle demiştir: "Ya Rasulallah, şu çocuğumu şeytan günde üç defa yakalıyor!" Bunun üzerine Rasulullah çocuğu karşısına almış ve üç kere "defol Allah'ın düşmanı! Ben Allah'ın elçisiyim!" demiştir. Sonra bu çocuğa şeytan bir daha geri dönmemiştir.

Yolculuk sırasında bir deve, sahibinin elinden kaçmış, bir türlü yakalanamamıştır. Sonunda bu sorunu Hz. Peygamber olağanüstü güçleriyle halletmiş, deveyi durdurmuştur. Deve Hz. Peygamber'in karşısına gelerek diz çökmüş ve secde etmiştir.[163]

Buhari'nin aldığı bir rivayette Hz. Peygamber'in bir başka olağanüstü özelliğine dikkat çekilmektedir: Sahabeden iki zat, karanlık bir gecede Hz. Peygamber'in yanından çıkmışlar. Önlerinde boşlukta asılı duran çerağa benzer iki şey varmış. İki arkadaş birbirlerinden ayrıldıklarında, parıldayan bu çerağlardan her biri, onların biriyle beraber ayrılmıştır ve evlerine gidinceye kadar yollarını aydınlatmıştır.[164]

Yine Buhari'nin rivayetine göre Abdullah İbn Mes'ud, Rasulullah'ın yanında yemek yerken, yemeğin "sübhanallah" dediğini mecliste bulunan herkes işitmiştir.[165]

Rasulullah'ın olağanüstü yapısını ortaya koymayı amaçlayan diğer bazı rivayetler de şunlardır:

Bir keresinde Rasulullah yüz kadar kurdun yanında kurt gibi oturmuş ve onların ihtiyaçlarını dinlemiştir.

Rasulullah, Hz. Ali ile birlikte ağaçlarla kaplı bir dağın kenarından geçerken bütün ağaçlar Hz. Peygamber'e, Allah'ın elçisi sıfatıyla selam vermişlerdir.[166]

Hz. Peygamber bir adama "Sana mucize göstereyim mi?" demiş, hemen akabinde "Git şu hurma ağacını çağır" diye buyurmuştur. Adam ağacı çağırmış, ağaç, sıçraya sıçraya Hz. Peygamber'in huzuruna gelmiştir. Hz. Peygamber bu sefer ağaca emretmiş ve o tekrar yerine dönmüştür. Bu-

nun üzerine adam akrabalarına dönerek şöyle demiştir: "Ey Amiroğulları! Bugünkü gibi bir adamın sihirbazlığını başka hiçbir adamda görmedim."[167]

Enes b. Malik'ten aktarıldığına göre o şöyle demiştir: "Bir keresinde Nebi Zevra'da iken (Medine yakınlarında bir yer), halk, abdest için su arayıp bulamadı. Rasulullah'ın önüne bir kap getirildi. O, elini kaba koydu ve halka, bu kaptan abdest alsınlar diye emretti. Hemen parmaklarının arasından su fışkırmaya başladı. Orada bulunan topluluk böylece abdest aldı." Rivayete göre Enes b. Malik'ten bunu aktaran Katade Enes'e sormuştur: "Orada kaç kişi idiniz?" Enes de "Üç yüz kişi kadardık" diye cevap vermiştir.[168]

Cabir'den aktarılıyor ki Rasulullah şöyle demiştir: "Ben Mekke'de bir taş biliyorum, o taş peygamber olmadan önce bana selam verirdi. Muhakkak ben o taşı şimdi de tanımaktayım."[169]

Hz. Peygamber'e, namazını bozma maksadıyla bir ifrit musallat olmuştur. Peygamber'e ansızın hücum etmiş, fakat Nebi, ona galip gelmeyi başarmıştır. Onu mescidin direğine bağlamış ve böylece ashabının onu görmesini arzu etmiştir. Fakat sonradan bundan vazgeçmiş, ifriti köpek gibi kovmuştur.[170]

Huneyn savaşında Hz. Peygamber bir avuç toprağı avucuna almış ve müşriklere karşı, "Şu yüzler çirkin olsun" diye fırlatmıştır. Allah da müşrikleri yenilgiye uğratmıştır. Rivayete göre bu haberi aktaran Ya'la b. Ata şöyle demiştir: "Bana bu savaşa katılan müşriklerin çocukları haber verdiler ki, 'O zaman bizden hiç kimse kalmamıştı ki gözleri ve ağızları toprak dolmuş olmasın!'" [171]

Bir kadın Rasulullah'a gelmiş, O'na "Ya Rasulallah, oğlumda bir delilik var, sabah akşam yemek yerken ona musallat oluyor. Bu sebeple çok sıkıntı çekiyoruz" demiştir. Bunun üzerine Rasulullah, dua ederek çocuğun sırtını sıvazlamıştır. Çocuk adamakıllı kusmuş ve içinden siyah köpek eniğine benzer bir şey çıkmıştır. Bundan sonra çocuk, hiçbir şeyi kalmamış gibi yürüyüp gitmiştir.[172]

Hz. Peygamber'e gökten yemek verilmektedir. Nitekim bir seferinde tüm sahabe bir çanaktan yemek yemesine rağmen çanaktaki yemek azalmamıştır. Bunun üzerine sahabe, çanağa "gökten ilave yapılıyor" kanaatine varmıştır.[173]

Medinelilere bir ara çok şiddetli kuraklık isabet etmiş, bundan Hz. Aişe'ye yakınmışlardır. Hz. Aişe onlara bir çözüm önerme maksadıyla şöyle demiştir: "Hz. Peygamber'in kabrinden göğe doğru bir delik açın, öyle ki O'nunla gök arasında hiçbir tavan kalmasın." Medineliler bu tavsiyeyi yerine getirmişler. Sonuçta öyle bir yağmur yağmış ki, nihayet otlar bitmiş, develer etlenip yağlanmış, hatta içyağından çatlayıp yarılmıştır. Bu yüzden bu yıla "yarık yılı" adı verilmiştir.[174]

Nebih b. Vehb'ten nakledilmektedir ki, Ka'b, Aişe'nin huzuruna girmiş ve birlikte Rasulullah'ı anmışlar. Ka'b şöyle demiş: "Doğan hiçbir gün yoktur ki yetmiş bin melek, kanat çırparak, Rasulullah'a salât getirerek, O'nun kabrinin etrafını çevirmek için yere inmiş olmasınlar. Akşam olunca bu melekler göğe yükselir, bir o kadar başka melekler iner ve onların yaptıklarını yaparlar. Sonunda yer, kabrin bulunduğu taraftan yarılır. Hz. Peygamber, kendisini göğe götürecek melekler içinde dışarıya çıkar."[175]

Bütün bu rivayetler sonunda genel bir değerlendirme olarak denebilir ki, ehlü'l-eserin Tanrı ve Peygamber anlayışında, cahiliye döneminin kalıntılarının hâkim olduğu primitif animist bir karakter söz konusudur. Rivayete dayalı din anlayışı, popüler İslamda animist mirasın oldukça güçlü bir şekilde yer tutmasına katkıda bulunmuştur.

Büyülü animist yorumların son derece yoğun şekilde kendini gösterdiği sistemlerde hayatın esaslı şekilde dini kavranışı söz konusudur. Aynı zamanda dinin hayat modeline uygun anlaşılması etkilidir. Ehlü'l-eserin aklın hâkimiyetine karşı çıkışının bir sebebi de bu noktada aranabilir. Zira aklın hâkimiyeti, "büyülü yaşam"ın bozulması anlamına gelmektedir. Bunun için kâinatın, dini sezgi verileri üzerine kurulan veya bu bilgilerle bağdaşan akla uygun yorumlar, yani teoloji çabaları (kelâm ve felsefe) "bid'at" olarak algılanmıştır.

Gibb'e göre bu durum, gerçekte İslam dini gelişiminin tarihsel dramını oluşturmaktadır. (Ona göre bu durum hâlâ İslamın dahili konumunun ayırıcı özelliğini teşkil eder.) Çünkü İslam, temelde Arap animizmine karşı bir başkaldırıdır. Demek ki bir dereceye kadar İslam, çevresinin rengini yansıtmaktan kendini kurtaramamıştır.[176]

İnsanın İnkârı

Ehlü'l-eser veya ashabu'l-hadiste insanı hiçbir ölçüde nesneler hakkında hüküm verebilecek bir unsur veya ölçüt olarak kabul etmeye yanaşmayan belirlenmiş bir inkâr mevcuttur. Zira bu zihniyete asıl şeklini veren "mutlak hakikat" inancı olmuştur. Bu yüzden ne yenilik, ne de yeniden başlangıç onda yer bulmuştur. Böylece insan için, orijinal aktiviteye katılma anlamına gelen "yaratma"nın bir anlamı kalmamıştır.

Selefçi zihniyette "mutlak hakikat," geçmişte belirlenmiş, insana sadece iletilen, durağan, biçimsel ve maddesel bir sistem halindedir. Başka bir ifade ile kültürel zamansallık, kutsal olarak addedilen hâkim bir zamansallığın otoritesi altındadır. "İnsan" bu durumda "kaybedilecektir," çünkü hâkim zamansallığın sadece bir nesnesi olacak, Tanrı ve kutsal gelenek karşısında "görülmeyecek"tir.

Bir tabiin âlimi olan Muhammed İbnu'l-Münkedir'in (ö. 130 h.) var olmanın bir ifadesi olan görüş bildirmeyi, "Allah ile kul arasına girme" olarak nitelendirmesini ve Hz. Ömer'in "Dini, bilginin bir zerresi bile yıkar" dediğinin rivayet edilmesini[177] buna örnek olarak vermek mümkündür. Ayrıca rey ile hüküm verdiği için Ebu Hanife'nin "Allah'a karşı cesaretli olmak"la itham edilmesi[178] de bu kabildendir.

Biz bu başlık altında rey ve görüş bildirme üzerinde durmayacağız. Çünkü çalışmamızın bundan önceki muhtelif kısımlarında bu konu üzerinde durulmuştur. Ayrıca üçüncü bölümün son başlığı olacak "Özcülük"te de bu konu değişik bir açıdan tekrar ele alınacaktır. Biz burada, insan-inkârcı tavrın, en az görüş ve rey bildirmenin reddi kadar bir göstergesi olan, hakikatin geçmişte belirlenmesi ve "önceden tespit" anlayışı üzerinde yoğunlaşmakla yetineceğiz.

Ehlü'l-esere göre bütün hayat, geçmişte tamamlanmış ve tespit edilmiş yol üzere cereyan etmektedir. Her şey, *"la yezel"* denilen dünyada ilahi hükümle vücut bulmuştur.[179] Nitekim Hz. Peygamber, "Allah'ın tamamlanmış kelimeleriyle Allah'a sığınırım" diyerek istiğfarda bulunmuştur. Kısaca her şey artık olup bitmiştir, bunların tecavüzü artık mümkün değildir.[180]

İbn Abbas, İbn Ömer ve Ebu Hureyre'den nakledildiğine göre Hz. Peygamber'in, "Allah'ın ilk yarattığı varlık 'kalem'dir. Sonra ona emret-

miş ve o da her şeyi yazmıştır"[181] dediği belirtilmiş, başka bir rivayetle de yine Hz. Peygamber'in "kalem"in "kurumuş olduğunu" bildirdiği ifade edilmiştir.[182]

"Kalem"in ilk yaratılan varlık olması, kozmogonik bir anlayış serd etme hevesine yönelik değildir. Bu, "geçmiş kitap"ın insan üzerindeki mutlak hâkimiyetini açıklama arzusuna dayanmaktadır. Buna göre Allah önce "kalem"i yaratmış, ona "Yaz!" diye emir vermiş, o da, olacak olan her şeyi kayda geçirmiştir. Böylece kalem, o saatten ebediyete kadar olacakları tam olarak yazmıştır. Dolayısıyla gidişatın hepsi, "geçmiş kitap"ta (*fi'l-kitabi's-sâbık*) belirlenmiştir.[183]

Rivayetlerde belirtilmiştir ki gerçekte "kalem," ne olacağını bilemez. Burada Allah'ın ilmi cereyan eder ve kaleme olacakları olmadan tespiti öğretir. Bunun için Allah'ın ilmi, yaratmadan öncedir. Aksi olsa, yani "halk" "ilimden" önce olsa, Allah'ın ilmi sadece nezaret veya müşahede babından bir şey olurdu. Halbuki arşa kurulmuş bir efendi olarak Allah, yeryüzüne mutlak hâkimdir. "Kalem"in kurumuş olduğunu ifade eden haberler, bunun böyle olduğunu göstermektedir. Çünkü kalemin kuruması, Allah'ın ilminin insanlar üzerinde kesin otorite olduğunu göstermektedir.[184]

Kalem kuruduğuna göre Allah kullarıyla ilgili hükümlerini bitirmiştir. Allah kullarının amellerini, saadet ve şekavetlerini, ecellerini vs tespit etmiş, böylece kullarının işlerinden "fariğ" olmuştur.

Gaylan b. Cerir el-Mi'veli, Mutarrif'ten şu sözlerin işitildiğini bildirmiştir: "Sizden biri 'Allah şöyle diyor' (*yekûlü*) ifadesini kullanmasın. Ancak 'Allah c.c. dedi' (*kale*) denebilir."[185] Bunun nedeni yine Mutarrif'e dayanarak şu şekilde açıklanmıştır: "Diyor" (*yekûlü*), fiilin gerçekleşmesinin "şimdi"de yapıldığını ve fiilin sürekliliğini bildirir. Halbuki "dedi" (*kale*), fiilin kesin bir şekilde bitmiş olduğunu, Allah'ın bu işten fariğ olduğunu ortaya koyar.[186]

İnsan, hayır kapısını açıp şer kapısını kapatan veya tam tersine hayır kapısını kapatıp şer kapısını açan bir anahtardır. Fakat bu anahtar Allah'ın elindedir.[187]

Rivayetlerin ortaya koyduğu insanla ilgili bir durum da şudur: İnsan Allah'ın iki parmağı arasındadır, dolayısıyla onu istediği gibi evirip çe-

virir, saptırmak istediğini saptırır, düzeltmek istediğini de düzeltir.[188] Âdemoğullarının kalpleri, tek bir kalp gibi bütünüyle Rahman'ın parmaklarının ikisi arasındadır. Bu yüzden Rahman istediği gibi tasarrufta bulunmaktadır.[189]

İnsanın kalbinin, rüzgârın kolaylıkla sürükleyip götüreceği bir kuş tüyü gibi Allah'ın iki parmağı arasında olduğunu bildiren hadisler de mevcuttur.[190] Bu rivayetlere bakılırsa insan Allah'ın oyuncağı mesabesindedir.

Bu noktada belirtilmesi gereken hususlardan biri de şudur: Ehlü'l-hadise göre insan kalbinin Allah'ın iki parmağı arasında olması, fiili bir durumdur. Bunun mecazi bir ifade olduğu ileri sürülerek tevil edilmesi mümkün değildir.[191] Allah'ın dokunuşu gerçektir. Tabii, maddi dokunuş ve somut müdahale, insanın bir kat daha Allah karşısında kurban edilmesi anlamını taşıyacaktır.

Selefçi bakış açısı, "Allah sizi ve yaptıklarınızı yarattı" ayetini esas alarak, tüm amellerin, amelleri yapanlar gibi yaratıldığına kanaat getirmiştir. Nitekim bir rivayette belirtilmiştir ki, her şey kaderin hükmü altındadır, kişinin yanağına elini koyması bile böyledir.[192]

Nuaym b. Hammad'ın, "Allah'ın kelâmı mahluk değildir" dedikten sonra bu hükmünü Arapların bir anlayışına dayandırdığı belirtilmiştir. Buna göre Araplar, canlıyı ölüden ayıran tek kıstasın fiil olduğunu kabul ederler. Fiili olmayan varlık yok hükmündedir. Allah'ın canlı olduğunun bir göstergesi de Kuran'ın Allah'ın fiili olmasıdır.[193]

Bu anlayışa dayanarak söylenebilir ki, bütün fiiller eğer Allah'a izafe ediliyor, insanın kendisinin olduğu herhangi bir fiil kabul edilmiyorsa, demek ki insan eser taraftarlığında ölü olarak değerlendirilmektedir. Ehlü'l-hadis insanı, adeta Tanrı tarafından üzerine dil, ahlak, hakikat fikri yapıştırılmış olan aciz, şahsiyetsiz, kendiliğinden bir şey yapmaya kabiliyetsiz bir heykel, bir taş parçası şeklinde tasarlamaktadır.

İbn Hazm'dan öğrendiğimize göre insanın irade ve eylemine atıfta bulunan ayetler, bu zihniyet tarafından mensuh kabul edilmiştir. Örneğin "Dileyen inansın dileyen inkâr etsin" (Kehf, 18/29) ayeti, "Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz" (İnsan, 76/30) ayetiyle nesh edilmiştir.[194] Süfyan es-Sevri'den gelen bir rivayetle de "Sana bir kötülük isabet ederse sendendir"

ayeti, "insana ulaşan kötülük günahı sebebiyledir ki bu, önceden takdir edilmiştir" tarzında açıklanmıştır.[195]

Genel bir eğilim olarak ehlü'l-eser, Âdem'in yaratılmasıyla insan hakkındaki kaderin Allah tarafından icra edilmeye başlandığını kabul etmektedir. Bir rivayette bu görüş şöyle ifade edilir: "Allah bütün güzel şeyleri sağ yanına, kötü şeyleri de sol yanına koyarak; 'işte bunlar sağ ehlidir ve bunlar cennetliktir; şunlar da sol ehlidir ve cehennemliklerdir' demiş ve bütün bunları bu şekilde Âdem'in sulbüne derç etmiştir. Şu ana kadar olanlar, bu minval üzere akıp gitmiştir."[196]

Buhari'nin Abdullah İbn Mes'ud'tan aktardığı rivayete göre de insanoğlunun yaratılış ve dünya serüveni gerçekte ana karnında iken tamamlanmıştır. Allah, bir melek göndermek suretiyle ana karnındaki cenine, ruh üflemeden önce, amelini, rızkını, ecelini, şaki olup olmayacağını "belirlenmiş yazı"ya göre tespit ettirmiştir. Kişi bu fıtrat üzere dünyaya gelecektir.

Abdullah İbn Mes'ud yoluyla Hz. Peygamber'e dayandırılan bu rivayete göre Hz. Peygamber bunları ifade ettikten sonra şöyle devam etmiştir: "Sizden bir kişi hayatı boyunca o kadar iyi işler yapar ki, cennetle arasında yalnızca bir kulaç mesafe kalır. İşte tam bu sırada meleğin ana karnında yazdığı yazı gelir, o kişiyi önler. Bu defa kişi, cehennemliklerin amelini işlemeye başlar. Sonunda cehenneme atılır. Sizden diğer bir kişi de, fena işler yapar, öyle ki cehennemle arasında bir kulaç mesafe kalır. Bu sırada meleğin yazdığı kitap devreye girer ve ona mani olur. Böylelikle kişi cennetliklerin hayır işlerini yapmaya başlar ve böylelikle cennete sokulur."[197]

Buna benzer bir rivayet de şöyledir: "Allah ruh taşıyan bir varlık yaratmayı murad ettiğinde 'rahim meleği' Allah'a sorar: 'Erkek mi olsun kız mı?' Allah bu konuda hükmünü verir. Sonra 'şaki mi olsun said mi?' demek suretiyle rahim meleği Allah'tan emir bekler. Allah bu durum için de emrini vazeder. Sonra ruh taşıyan bu varlığın alnının tam ortasına karşılaşacağı bütün şeyler yazılır. Kişi said yazıldığı halde hayatında uzun bir müddet cehennem ameli işleyebilir. Fakat sonunda 'geçmiş yazı' ona galebe çalar. Böylece kendisine cennet ameli 'mühürlenir'. Bazen de tam tersine, kişi şaki yazıldığı halde hep cennet ameli işleyebilir. Ama sonra 'kitap' ona galebe çalar ve cehennem ameli bu yüzden kendisine mühürlenmiş olur."[198]

Bir başka rivayette "Ya Rasulallah, Allah benim üzerime şerri yazacak, sonra o yazdığı şerden dolayı bana azap edecek, böyle bir şey olabilir mi?" diye soru yönelten birine Rasulullah'ın şu cevabı verdiği aktarılmaktadır: "Evet olur. Nitekim senin durumun da budur."[199]

Ashabu'l-hadis, "Allah kişi ile kalbi arasına girer" (Enfal, 8/24) ayetinden hareketle Allah'ın mümin ile küfür ve masiyet arasına; kâfir ile iman ve taat arasına girdiğini de ifade etmektedir.[200] Bu, Allah'ın küfür ve iman konusunda insana müdahale ettiğinin kabul edilmesinden başka bir şey değildir.

Eş'ari, *el-İbane* adlı eserinde bu rivayetlere yer vermekte, sonra "Ehlü's-sünne ve ashabu'l-hadis"in bu konudaki görüşünü şöyle özetlemektedir: "Saadet ehlinin saadeti, şekavet ehlinin şekaveti, kendilerine önceliklidir." (*İnne's-saâdete gad sebegat li ehlihî...*)[201]

Eş'ari'ye göre rivayetler ortaya koymuştur ki, şaki olarak belirlenmiş bir kişi, hayatında şekavete sürüklenir, said olarak yazılan da hayatında saadete yönlendirilir. Çünkü Allah, bir topluma henüz onlar atalarının sulbünde iken cenneti takdir etmiş, bir topluma da yine onlar atalarının sulbünde iken cehennemi yazmıştır.[202]

"Hikmet"i geçmişte belirlenmiş bir durum olarak kabul eden ve bu yüzden insana fiil işleme gücü vermeyen bu anlayış, insanın saadet ve şekavetini de geçmişte tespit edilmiş bir olgu olarak ortaya koymuştur. Bu konuda bilhassa ısrar söz konusudur. Hatta bazen "Allah dilediğini siler, dilediğini bırakır ve ana kitap O'nun katındadır" (Ra'd, 13/39) ayeti gereğince "Allah'ın dünya semasına inerek burada dilediğini imha edip dilediğini aynen sabit bıraktığı," genel kabule aykırı bir şekilde dile getirilmesine rağmen, bundan ölüm, hayat, şekavet ve saadet istisna edilir.[203]

Bu anlayışa göre "geçmiş kitap," neyin ne olacağının belirlendiği bir kitaptır. Bunun dışında kalan hiçbir şey cereyan etmeyecektir. Dolayısıyla "yeni" bir şey olmayacaktır.[204] "Kalem" kuruduğu için "kitap" da tamamlanmıştır.[205]

Hz. Âdem ile Hz. Musa'nın tartışmasını konu alan rivayetler, geçmiş yazının belirleyiciliğine iyi bir örnek teşkil etmektedir. Bu rivayetlerde bildirildiğine göre Hz. Musa Hz. Âdem'e yasaklanmış meyveden yediği

için kızmakta ve ona şöylece çıkışmaktadır: "Sen ki Allah'ın bizzat eliyle yarattığı bir varlıksın, ruhundan üflediği bir kişisin, meleklerin secde ettiği ulu bir değerdesin; nasıl olur da kendinin ve diğer insanların cennetten çıkmalarına sebep olursun?" Âdem ise buna şöyle cevap vermektedir: "Allah'ın konuştuğu seçilmiş bir kişi olarak asıl sen böyle bir suçlamaya beni nasıl maruz tutarsın; bilmez misin ki bu iş benim dışımda kazada belirlenmiştir? Daha gökler yaratılmadan önce Allah'ın benim alnıma yazdığı bir amel için beni suçlaman doğru mudur?"[206]

Birtakım rivayetlerde cennetin ve cehennemin ehliyle birlikte yaratıldığı ifade edilmiştir. Yani cennet ve cehennem yaratıldığında oraların ehli de bilinmektedir. Bu rivayetlerden birinde Ebu Hureyre'nin Rasulullah'tan şunları aktardığı belirtilmektedir: "Allah cenneti ve soy soplarının belirlenmesine kadar cennet ehlini birlikte yaratmıştır. Bunlara ne bir şey eklenebilir ne de bunlardan bir isim eksiltilebilir. Allah cehennemi de soy soplarının belirlenmesine kadar cehennem ehlini de birlikte yaratmıştır. Bunlardan da bir eksiltmek veya üzerlerine ziyade yapmak mümkün değildir."[207]

Bazı rivayetlerde Rasulullah'ın insanların cennetlik ve cehennemlik olduklarının kaydedildiği iki kitaptan bahsettiği ve hatta bu kitapları ashabına gösterdiği ifade edilmektedir. Bunlardan birine göre Hz. Peygamber, Müslümanlarla Yahudiler kader konusunda tartıştıkları bir esnada, sol parmaklarıyla açık vaziyette bulunan sağ elini işaret etmiş, "Bu Allah'ın bir kitabıdır, onda cennet ehlinin, onların babalarının, oğullarının ve aşiretlerinin isimleri kayıtlıdır. Allah bu işi bitirmiştir; bu iş bitmiştir" demiştir. Sonra sağ eliyle sol elinin içini işaret etmiş, "Bu da Allah'ın bir kitabıdır, bunda da cehennem ehlinin, onların babalarının, oğullarının, kabilelerinin adları mevcuttur. Allah bu işten de fariğ olmuştur. Tebliğ ettim, değil mi? İnşar ettim, değil mi?" demiştir.

Söz konusu rivayetlerin birinde ise sanki bu kitapları Hz. Peygamber taşıyor ve ashabına maddi varlıklarıyla gösteriyor gibi bir imaj verilmektedir. Örneğin Abdullah İbn Amr'dan aktarıldığına göre bir gün Rasulullah elinde iki kitap olduğu halde insanlarla konuşmuş ve şöyle demiştir: "Bu kitapların ne olduğunu biliyor musunuz? (Sağ elinde tuttuğu kitap için) Bu Allah katından bir kitaptır ki onda cennet ehlinin babalarının ve

kabilelerinin isimleri bulunmaktadır. Allah bu işi tamamlamıştır. Artık bundan sonra bu isimlerden ne bir eksilme olur, ne de onlara bir ekleme yapılabilir. (Sol elinde tuttuğu kitabı göstererek) Bu da âlemlerin rabbinden bir kitaptır ve onda, cehennem ehlinin, onlarının babalarının ve kabilelerinin isimleri bulunmaktadır. Allah bu kitabın da sonunu getirmiştir. Bundan da ne bir şey eksilir, ne de ona bir şey ilave edilir."[208]

Kısaca ehlü'l-esere göre Allah varlıkları yaratmış ve onlar hakkındaki hükmünü yaratmadan önce vermiştir. Cennet ehli cennet ehli, cehennem ehli de cehennem ehli olacaktır. Bu noktada insan ve amelinin bir değerinin kalmadığını söylemek mümkün hale gelmektedir. Nitekim bazı rivayetlerde ifade edilmiştir ki, amel, cenneti hak etmek için değil, belki cennette makam yüksekliği kazanmak için işe yaramaktadır. Çünkü cennet amelin değil "yazı"nın sonucudur. Amel sadece mertebe için vardır. Buna rağmen amel, yeni bir şey veya bir "başlangıç" değildir. O, Allah tarafından yazısı bitirilmiş bir şeydir. Rivayete göre Hz. Ebu Bekir'in "Amel, Allah'ın bitirmek suretiyle kendisinden fariğ olduğu bir şey midir, yoksa yeni ve sonradan olan mıdır?" sorusuna Hz. Peygamber: "Evet amel, sona erdirilmiştir" diye cevap vermiştir.[209] Kısaca "Bütün ameller bitirilmiştir" (merfu hadis). Allah, cennet ve cehennem ehlini, amelleriyle birlikte yaratmıştır" (Hz. Ömer'e atfedilen bir rivayet).[210]

İmran b. Hüseyn'den rivayet edildiğine göre o şöyle demiştir: "Resulü Ekrem'e biri, 'Ya Rasulullah, cennet ehli cehennem ehlinden ayırt edilerek bilinmekte midir?' diye sorunca Rasulullah, 'Evet' cevabını vermiştir. Bunun üzerine soruyu yönelten kişi, 'Öyleyse amel işlemenin ne faydası var?' demiştir. Rasulullah cevaben, 'Herkes kendi için yaratılmış olanı işler; kendisi için ezelde ne mukadder kılınmışsa onu yapar' buyurmuştur."[211]

Hz. Peygamber'in elinde kitaplarla gelip bunları ashaba açıkladığını konu alan yukarıdaki rivayetlerin sonunda da amel meselesi üzerinde durulmuştur. Buna göre Rasulullah kitapların mahiyetinden bahsedince insanlar; "Öyleyse amel nedir?," "Allah kullarının işini sona erdirmişse yaptıklarımız ne anlama gelmektedir?" gibi sorular yöneltmişlerdir. Söz konusu rivayetlerde yer aldığı kadarıyla Rasulullah bu sorulara özet olarak şu cevapları vermiştir:

Amel, geçmişte belirlendiği şekliyle kişinin işlemesine kolaylaştırılır.[212]

Cennet ve cehennemin sahibi, cennet ve cehennem ehlinin ameli-ni sonuna vardırmıştır. Onlar hangi amel işlerse işlesinler bu böyledir. Bu yüzden mutedil davranmak suretiyle yakınlaştırıcı olun.[213]

İsabetli olmaya ve yakınlaştırmaya çalışın. Cennet ehli hangi ameli işlerse işlesin, kendisine cennet ameli mühürlenmiş kişidir. Cehennem ehli hangi işi yaparsa yapsın, kendisine cehennem ameli mühürlenmiş kişidir.[214]

Mademki bütün işler bitirilmiştir, öyle ise hidayet ve dalalet de tamamen alegorik bir tarzda açıklanacaktır. Örneğin bir rivayette Abdullah b. Amr'a "ceffü'l-kalem"den sorulmaktadır. O şöyle cevap vermektedir: "Allah insanları yarattığı zaman onların üzerine nurundan bir parça atar. Bu nur kime isabet ederse o hidayete erer."[215]

Birinci bölümde belirttiğimiz gibi selefçi eğilime göre "kurtuluş," geçmiş ataların yolundan ayrılmamakla ancak sağlanacaktır. Eğilimin temel referansı bu yüzden zaman boyutları içerisinden sadece "geçmiş" olmuştur. "Hakikat geçmişte oluşmuştur" düsturu söz konusu eğilimin sosyal bir zeminden din yaratmanın ilk adımını teşkil etmiştir. Buradan ilahi tespit inancına geçilmiştir. Başka bir ifadeyle hakikatin geçmişte belirlenmiş olduğu kabulüne dayanan eserci yöneliş, bu kabulünü, dinin yasallaştırıcı gücü oranında teolojiye kader inancı olarak yansıtmıştır. Toplum hayatı geçmişte tamamlanmış ve tespit edilmiş yol üzere cereyan eder şeklindeki sosyokültürel tercih, kaderi, dini bir esas haline getirmiştir. "Şimdi" meydanda olan şey, "başlangıçta" öngörülmüşse, beşeri mikrokozm ile ilahi makrokozm arasında bir süreklilik söz konusu ise, sosyokültürel bir durum, dinin yasallaştırıcılığı ile inanç haline sokulmuş olur. Kader inancı konusunda üzerinde vurgu yapılmak istenen fenomenin "geçmişin mutlak belirleyiciliği" olması, bunu göstermektedir.

Hakikat geçmişte belirlenmişse bu takdirde "yeni" olanın bir hükmü yoktur. "Bid'at" denilmek suretiyle "yeni"nin dinden ayrılma olarak gösterilmesi bu açıdan önemlidir. Belki bu yüzden olacak Hz. Peygamber'in peygamberliği de "yeni" bir şey olarak görülmek istenmemiştir. Evzai'nin bildirildiğine göre Ebu Hureyre Hz. Peygamber'e, "Ya Rasulullah,

sizin için peygamberlik ne zaman sabit oldu?" diye sorunca, Hz. Peygamber: "Âdem ruh ile ceset arasında iken" diye cevap vermiştir.[216]

Bu yüzden mesele şu açıdan da sosyokültürel bir durumun inançlaştırılmasıdır: Her şey önceden tespit edilmişse, insanın yaratıcılığına, aklını kullanmasına, reyine göre hüküm vermesine dayalı "sivil" bir değişim, gelişim veya ilerleme olamaz. Bu yüzden kanaatimize göre her şeyin önceden tespit edildiği inancı, değişimin reddini haykıran bir argüman mesabesindedir. Sosyal olguların sebep sonuç ilişkisine bağlı olarak gelişip serpilmesini inkâr eden bir tavırdır. Nitekim kader şöyle de tarif edilmiştir: "Kader, 'şöyle yapılsa idi böyle olurdu, şu yapılmasa idi böyle olmazdı' demektir."[217]

İnsanın yaratıcılığı onun özgürlüğünün bir sonucudur. İrade ile hareket etme kişisel güçlenmeyi beraberinde getirdiği için "riskli" bir durumdur. Kültürel kabileleşme mantığı bu yüzden insan özgürlüğünü hoş karşılamayacaktır. Çünkü kültürel kabileleşmede yapısal işlevlerin vurgulanması esastır. Bunun için farklı meyiller anormal bir durum olarak karşılanır. Kolektif davranış koduna uymayan davranışların "bid'at" olarak adlandırılmasının nedeni de budur.

İnsanın kendi yaratıcılığına dayalı bir değişimi reddetmenin arka planında kurulu düzeni koruma dürtüsü bulunmaktadır. Önceden tespit inancı, kurulu düzeni ilahileştirmektedir. Var olan ve bildik tanıdık "dünya," örneğin bir rivayette bildirildiği üzere elli bin sene önce tespit edilmişse,[218] artık bu dünya profan değil kutsal olacaktır.

Önceden tespite inanmak, "dünyasız kalma" korkusuyla muhafaza edilmek istenen kültürel konuma, nihai olarak geçerli ontolojik bir statü bahşetmekte, kurulu düzeni kozmik bir referans çerçevesine yerleştirmek suretiyle "yasallaştırmakta"dır.*

Bu yasallaştırmada "Allah" fikrinin dumura uğratılması bile göze alınmıştır. Hişam b. Abdilmelik'in huzurunda bir kaderi olan Gaylan'ın işkence ile öldürülmesini dinen meşrulaştıran Evzai'nin ona söyledikleri bu-

* Abdullah İbn Ahmed b. Hanbel'in *Kitabu's-Sünne*'sinde "kaderi inkâr" Irak'ta yaşayan bir "kavme" nispet edilmiştir. Böylece kaderi reddin aslında "bilinen kültür"e karşı dışarıdan gelen bir saldırı olduğuna inanılmıştır. Bkz. Abdullah İbn Ahmed b. Hanbel, *Kitabu's-Sünne*, s. 136.

nun ilginç bir örneğidir. Evzai Gaylan'a şu soruları yöneltmiştir. "Allah bir fiili haram kılar, sonra o fiilin işlenmesine yardımda bulunur mu? Allah bir şeyden nehyeder, fakat nehyettiği o şeyi kaza olarak takdir eder mi?" Rivayete göre Gaylan bu sorulara cevap veremeyince, elleri ve ayakları kesilmek, dili koparılmak ve başı vurulmak suretiyle öldürülmüştür. Evzai, soruların cevabını merak eden Hişam'a şunları söylemiştir: "Allah Âdem'i, ağacın meyvesinden yemekten men ettiği halde bunu onun üzerine mukadder kılmıştır. Allah İblis'e, Âdem'e secde etmesini emretmiş, fakat İblis'in secde etmesini engellemiştir."[219]

Yine Hişam b. Abdilmelik'in adının geçtiği bir rivayette ona "Sen şöyle mi düşünüyorsun, fazl, kerem ve adalet sahibi olmasına rağmen Allah, bizi takatimizin yetmediği şeylerle mükellef tutacak, sonra da bunlar yüzünden bize ahirette azap edecek?" dediğinde o, "Evet, vallahi aynen böyle olacak, fakat bu konuda konuşmaya gücüm yetmiyor" şeklinde bir karşılık vermiştir.[220]

Dini yasallaştırmalar, toplumsal olanın realitesini, evrenin nihai "realitesi"ne yerleştirmede stratejik bir rol oynamaktadır. Çünkü böylelikle kültürel yapıya, ilahi güçlere atfedilen karşı konulmazlık, sağlamlık ve kalıcılık vasıflarına benzer vasıfları haiz görünümü verilmiş olmaktadır.[221]

Dini yasallaştırma, sosyal ve siyasi "dünya"nın ampirik karakterini, büyüselleştirme yoluyla beşeri bir nitelikten beşeriden daha üstün olan bir niteliğe dönüştürmektedir. "Dünya," insan tarafından üretilen nesnel bir gerçeklik değildir artık. Bunun için söz konusu "yanlış bilinç"in en önemli sonuçlarından biri, insan ile ürünleri arasındaki diyalektiğin inkârı olmaktadır.[222]

"Geçmiş tespit" kuşaklar arası ontolojik bir sürekliliği varsayacaktır. Fert, atalarının izinden gittiği, onların öz varlığını çocuklarına aktardığı ve böylece "kabile"si için yaşadığı müddetçe var olacaktır. Bunun için "önceden tespit" inancında birey, topluluğun hayatına gömülü olarak ele alınır. Topluluktan bağımsız bir fert anlayışı inkâr edilir. Ferdin en içsel varlığı, onun kabile gibi topluluklardan birine ait olmasında aranır.

Kadere iman, bir ölçüde asabiye ile de alakalıdır. Ahmed b. Hanbel'in Kuran mahluktur diyen kesinlikle kâfir olmuştur görüşünü taşıma-

sının nedeni olarak, "çünkü Kuran'da iman bulunmaktadır. Kuran mahluk olursa iman da mahluk olur" endişesi olduğu belirtilmiştir.[223] İman yaratılmış bir şey, yani sonradan kişi tarafından kazanılmış bir durum değilse, Allah tarafından "özel toplumlara" sunulan bir ayrıcalık olacaktır. Bu durumda sonradan kazanılmış statülerle değil, doğuştan kazanılmış statülerle haklılık sağlanacaktır.

Özetle söylenecek olursa, önceden tespite inanma, toplumun "sağlam" yapısını koruma güdüsüdür. Çünkü "kader" gitti mi "dünyanın büyüsü bozulacak"[224] ve böylece kültürel yapı elden kayacaktır. Bunun için eser taraftarlığı, kadere imanı tevhidi nizam olarak görerek[225] toplum düzenini, nasıl her şeyi kuşatan ve kutsal olan bir evren düzenine dayalı olarak açıklamışsa, kurulu düzenin antitezi olarak algıladığı "kaderi inkâr"ı da kaos olarak ifade etmiştir. Hz. Peygamber'e dayandırılan, "Ümmetim kaderi inkâr etmedikçe helak olmayacaktır," "Kaderi inkâr edenler, kıyamet gününde Allah'ın hasımları olarak muamele göreceklerdir" sözlerinde[226] bunu gözlemlemek mümkündür.

Yine bunun için eser taraftarları, Allah'ın aşkınlığı ve dünyanın içkinliğine, dolayısıyla insanın mutlak sorumluluğu ile ürünleri arasındaki diyalektiğe inanan Mutezili yönelişi küfür olarak addetmiştir. Çünkü Mutezile bu temel anlayışıyla, gök ile yer arasındaki göbek bağını kesmekte, insanı "yalnız başına" bırakmakta ve kutsallıktan mahrum bir dünya oluşturmaktadır.

Mutezili düşünceyi benimseyenler, Hz. Peygamber'e dayandırılan rivayetlerle lanetlenmiştir. Örneğin Peygamber diliyle "Kaderi inkâr edenler bulunacaktır. Dikkat ediniz onlar, bu ümmetin Mecusileridir.[227] Bu ümmet, nebisinden sonra ancak şirke düşmekle helak olur. Şirk ise kaderi inkârla başlar" denilmiştir.[228] Yine Hz. Peygamber'in, "Ümmetim ancak Allah'a şirk koşmakla helak olur, şirkin başlangıcı ise muhakkak ki, kaderi tekziptir" dediği ifade edilmiştir.[229]

Abdullah İbn Abbas'ın "Rasulullah'ın nübüvvetinden sonra küfür vaki olmaz. Şu kadar var ki kaderi tekzip, onun yolunu açar" şeklinde bir söz sarf ettiği belirtilmiş, "ehl-i kader"le oturup konuşmak yasaklanmıştır. Daha ötede "kaderiler" (kaderi inkâr edenler), Deccal'in taraftarları

olarak gösterilmiştir. Ömer b. Abdilaziz, Malik b. Enes gibi şahıslara referansta bulunmak suretiyle onlar hakkındaki hükmün, önce tövbeye davet, sonra tövbe etmediklerinde ölüm olduğu ifade edilmiştir.[230]

Özcülük

Bütün dinler gibi İslamiyet'in de evrensel ahlaki bir özü ve buna hayat veren akideleri bulunmaktadır. Ancak "özcülük" olarak adlandırılan bakış bununla ilgili değildir. Özcü yaklaşım, bir varlığı veya etkinliği tarih dışı, değişmez bir meşruiyete oturtmaya yönelik bir indirgemecilik türüdür. Eser taraftarlarının sosyolojik olarak incelenmesi bize onların, belli bir kültürel tecrübeyi dini görüş ve inançlar üzerine hâkim kılma gayesi güden insanlar olduğunu verecektir. Ehlü'l-eser, "bildik tanıdık dünyayı," dinin anlamı ve müzakeresi için genelleştirilmiş bir retorik ve norm imkânı sunan "manevi düzen" olarak görmüştür. Kent öncesi kültürün temsilcileri olarak ehlü'l-eserin anladığına göre manevi düzen, topluluk içindeki bütün bir tabiata ve hayatın gayesine ilişkin genel bir anlamadır.

Böyle bir anlamada kültürün arkaik biçimi din olarak intikal edecektir. Böylece din, anlam koruyucu, değer muhafaza edici, tortulaşmış, toplum ve kültürün kendi kendine yeter bir ünitesi haline gelecektir.

Başka bir ifade ile toplumun manevi düzeni ve duyguları, dinin sahip olduğu anlamla aynı düzeyde buluşacaktır. Burada din, varoluş düzeninin kavramlarını formüle eden bir yapıya bürünecektir. Toplum yaşamı, dine şekil veren baskın bir unsur olacaktır. Din, toplumun organik formuyla özdeş hale gelecek, adeta "popüler din" hüviyetine bürünecek, yani dini geleneklerle kültürel gelenekler birleşecektir.[231]

Daha önce de değinildiği gibi bazen sosyal kesimlerin değer birliği (*value consensus*) ile din anlayışları örtüşür. Sosyal grubun özellikleri, dinin özellikleri haline gelir.[232] Bu aşamada din, mevcut toplumsal düzeni meşrulaştırır ve haklı çıkarır. Dolayısıyla değişimi engeller. "Zihinsel üretim araçları"nı ele geçirir. Dünyanın insan tarafından üretilmediği, Tanrı vergisi olduğu ileri sürülür. Eğer dünya "tanrı" tarafından yapılmışsa, artık değiştirilemeyecektir.

Özetle din bu noktaya kendini kilitlediğinde şu sonuçlar kendini gösterebilecektir:

- Dinsel sınıf dinsel metinlerin gücünü kullanarak geleneğin otoritesini icra eder.

- Din önderleri olarak peygamber ve "ilk büyükler," halkın varoluşsal durumunu, yaşam tarzını ve geleneğin vazgeçilmezliğini onayan "âlimler" olurlar.

-Din, literal tarzın ötesine taşınamaz. Böyle bir şeye ancak, geleneğin meşrulaştırılması gayesi ile başvurulur.

- Organik yaşam biçimini koruyabilmek ve böylece ilişkilerin sürekliliğini garantilemek için dine, gelenek ve his bağlarıyla bağlanılır.

- Bütüncül kimliğin muhafazası arzusuyla her tür değişim ve gelişmeye karşı bir sertleşme ve kemikleşme vücut bulur.

- Mutlak hakikate sahip olma duygusu hâkim hale gelir, böylece kendi kendine yeterli olma, bir prensip olarak vazedilir. Toplum, kendi hususiliği içine hapsedilir. Problemlere sadece "geçmiş"ten çözüm aranır.

Bütün bu sonuçlar, "kapalı toplum"un en önemli özellikleridir. Bu yüzden kapalı toplumu savunan gruplar, kendi kendine yeterli olmayı "rasyonelleştirir" ve anlamlı bir hale getirirler. Bunlar, mutlak hakikatin ellerinde olduğuna inanan entegrist bir yapılanmanın temsilcileridir.

Eser taraftarları, İslami değerlere dayanarak, yeni hayat şekillerinde çözülen, anomikleşen ve tekilleşen kimliklere, "kaybolmuş cemaatlerini" vaat etmişlerdir. Kimliği, idealleştirilmiş geçmişle yeniden kurgulamışlardır. Eski yaşantının özelliklerini -bu genelde çöl yaşantısının sosyal ve itikadi disiplinleri olmuştur- İslam için bir ölçü yapmışlardır. İdeal geçmişle (karizmatik dönem) sürekliliği sağlayan yapıyı, "sünnet" adı ile dinleştirmişlerdir.

Bu suretle eser taraftarları, dini, farklı okuma biçimlerini içinde taşıyabilen "evrensel din" bağlamından koparmışlar, sadece belli bir kültür unsuruyla anlama ve bunun dışındaki anlama biçimlerini redde dayalı bir din anlayışı geliştirmişlerdir.

Çalışmamızın bundan önceki kısımlarında bu hususa yer yer değinilmiştir. Burada söz konusu anlayışın sadece bir veçhesine işaret etmekle

yetineceğiz. Bu veçhe İslamın yalnızca bir kültür koduna kilitlendirilmesidir. Bunu, bir ölçüde İbn Ebi Şeybe'nin eserine aldığı bir rivayet özetlemektedir: "Kuran Arapça'dır, dolayısıyla onu Arabi olarak sabitleyin."[233]

Şafi'i'nin *er-Risale* adlı eseri ise bu açıdan tam bir referans özelliği sergilemektedir. Çünkü Şafi'i bu eserinin başlangıcında İslamın ve Kuran'ın Araplığı üzerinde vurgu yapmakta, bilhassa Arapça'nın üstünlüğünü ispatlamaya çalışmaktadır.

"Şehirlerin anasını ve çevresindekileri uyarman için..." (Şûra, 42/7) ayeti, Şafi'i'ye göre Mekke'nin şehirlerin anası olduğunu ortaya koymaktadır. Bunun sebebi ise Peygamber'in kavminin orada olmasıdır.

"Doğrusu bu Kuran senin ve kavmin için bir öğüttür" (Zuhruf, 43/44) ayeti ise Şafi'i'nin nazarında Peygamber'in Arap'tan, Arapların Kureyşlilerinden olmasının dinin bir bölümü olduğunun delilidir.[234]

Öte yandan Şafi'i, "Biz her peygamberi ancak kendi kavminin diliyle gönderdik" (İbrahim, 14/4) ayetinden hareketle, Arapçanın diğer bütün dillere üstünlüğünü savunmaktadır. Ona göre diller farklıdır. Bu farklılık, dillerin bir kısmının diğerine tabi olmasını gerekli kılmaktadır. Kendisine tabi olunan dil, tabi olan dilden üstün olacaktır. Lisan bakımından en üstün olan dil ise, Peygamber'in dilidir. Bu takdirde Peygamber'in diline sahip olan bir topluluğun, başka bir lisan ehline, bir harfte bile olsa uyması caiz sayılmayacaktır. Aksine doğrusu, tüm dillerin Peygamber'in diline uymasıdır.[235]

Şafi'i, bu görüşü ile sadece Arap dilini değil, onda mündemiç olan Arap kültürünü de kutsallaştırma eğilimindedir. Zira görüşüne delil olarak seçtiği ayetler buna işaret ediyor gibidir:

"Biz onu Arabi bir hüküm olarak indirdik." (Ra'd, 13/37)

"En yakın aşiretini uyar." (Şuara, 26/214)

"Doğrusu bu Kuran senin ve kavmin için bir öğüttür." (Zuhruf, 43/44)[236]

Eser ehli, İslam dünyasında kendilerine göre "bozulma" olarak addettikleri bazı durumların sebebini, Arap anlayışından uzaklaşmaya ve Arap olmayanların (Arapların kölelerinin) kendi "heva"larıyla dinde meydana getirdikleri değişime bağlamışlardır.

Rivayete dayalı din anlayışının temsilcileri, İsrailoğulları ile ilgili yaptıkları bir değerlendirmeden hareketle aynı durumun İslam dünyası için geçerli olduğunu belirtme yolunu tutmuşlardır. Bu değerlendirme, Abdullah İbn Amr'dan yapılan şu rivayetle ifadelendirilmiştir: "Beni İsrail'in durumu mutedil devam ediyordu. Ne zaman ki kölelerinin çocukları büyüdüler ve İsrailoğulları için reyleriyle hüküm vermeye başladılar, işte o zaman, hem kendileri sapıttılar, hem de (İsrailoğullarını) saptırdılar."[237]

Eser ehli, İslam dünyasında gördükleri "bozulmayı" örneğin şu rivayetle İsrailoğulları hakkındaki bahsi geçen değerlendirmeye kıyaslamışlardır: (İbn Uyeyne'den nakledilmiştir) "Kûfe ehlinin durumu mutedildi. Ne zaman ki onlar arasından Ebu Hanife çıktı, iş değişti."

Bu rivayette Ebu Hanife isminin geçmesinin nedeni, sadece onun âsarın bilgisine sahip olmaması, meşhur ifade ile, "olmamış şeyleri iyi bildiği halde olanın (eserin) cahili bir adam"[238] sayılması değil, aynı zamanda köle çocuğu addedilmesidir. Nitekim yukarıdaki rivayeti İbn Uyeyne'den aktaran Musa b. Harun b. İshak el-Hemedani onun hakkında şöyle demiştir: "O zaten ümmetin esirlerindendir (Arapların kölelerinin çocuğu). Annesi Sündi, babası Nebati'dir. Haddizatında rey bid'atini çıkaran üç kişidir ki, bunların üçü de ümmetin esirlerindendir; Medine'de Rebia, Basra'da Osman el-Betti, Kûfe'de Ebu Hanife."[239]

İmamu'l-Harameyn Cüveyni (ö. 478 h.), Ebu Hanife karşısında Şafi'i'nin yolunun mutlak doğruluğunu, Şafi'i'nin Arap ve üstelik Kureyşten olmasına, bizzat onun ifadesiyle "doğuştan üstünlüğe sahip" bulunmasına bağlamaktadır. Şafi'i, Rasulullah'ın "has Araplar" olarak tanıttığı Ezd'dendir.[240] Cüveyni'ye göre Ebu Hanife, Şafi'i karşısında dikkate alınamaz. Zira o, Arap bile değildir, Nabati'dir.[241]

Cüveyni'nin bu kanaati, hicri 2. yüzyıldan beri hadis taraftarlarının dillendirdiği bir kanaattir ve bu, "Kendinden olamayanda hakikat aranamaz" anlayışına dayanmaktadır.

Nitekim A'meş'ten aktarıldığına göre Süfyan, bir "ilim meclisi"nde (hadis yazma ile meşgul olunan yer), Arap olmayan birkaç kişi gördüğünde benzi sararmıştır. Kendisine, "Bunların ilim yazdıklarını görünce renginiz değişti, kızdınız, neden?" diye sorulmuş, o şöyle cevap vermiştir: "İlim

Arapların, yani insanların en şereflilerinindir. Onların elinden şu Nebatilere ve 'ayak takımına' geçerse, din bozulur."[242]

Bu bağlamda Hz. Ömer'e atfedilen "Fars kadınlarının çocukları yetiştiğinde Arapların helaki vuku bulacaktır"[243] sözüne de oldukça önem verilmiştir.

Belirtmek gerekir ki özcü yaklaşım entegrizmi tabii sonuç olarak ortaya çıkaracaktır. Entegrizm, dini veya siyasi bir inancı, tarihin bir önceki döneminde sahip olduğu kültür yapısı ve müesseseleriyle özdeşleştirmektir. Böylece mutlak bir doğruya malik olduğuna inanmak ve onun kabullenmesini dayatmaktır.

Entegrizm, bir doktrinin yeni durumlara uyarlanmasına karşı çıkanların tavrıdır. Bu yüzden o, her türlü gelişmeye ve her türlü değişime karşı bir sertleşme ve kemikleşme halidir. Adeta ilahi bir seçimle mutlak, tamamlanmış, kesin bir hakikati elinde tutmak ve neticede diğerlerinin fikirlerine hiç değer vermemek iddiasındaki hareketler, entegrizmi oluştururlar.[244]

Bu tariflere göre selefçi tavrın entegrist bir tavır olduğu rahatlıkla söylenebilir. Fakat eklemeliyiz ki, selefçiliğin entegrizmi, yukarıda özetlemeye çalıştığımız tavırdan daha fazla bir şey, daha derinde olan bir durumdur ve özünü, kent öncesi yaşam, çöl hayatının toplum vicdanında bıraktığı etki oluşturmaktadır.

Bu etki söz konusu edilmezse, "Araplık şuuru," tek başına entegrizmin bir sonucu olarak değerlendirilemez. Aksine o, yanlış bir şekilde, çıktığı ortama özgü bir "milletleşme süreci" olarak görülebilir. Halbuki ortada böyle bir şey yoktur. Olan, ilkel bir atacılıktan başka bir şey değildir.

Bu nedenle, kanaatimize göre, ehlü'l-eserin entegrizmini, belli ölçülerde ilkel atacılığın da kaynağını oluşturan şu durumlarda da aramak gereklidir: Bid'at karşıtlığı, rey, görüş ve kelâm karşıtlığı, eşitlikçi iman nazariyesi karşıtlığı, "Cehmiye" karşıtlığı.

Bid'at Karşıtlığı

Bid'at, sözlükte, yaratılış ya da bilgi yönünden, daha önceden benzeri ortaya konmamış bir şeyi inşa etmek, eşi ve numunesi olmamak, yeni olmak anlamlarına gelmektedir.[245]

Bid'at kelimesinin bu etimolojik anlamıyla terim anlamı tamamen örtüşmektedir. Çünkü terim anlamıyla bid'at, hakkında "delil" olmayan şeyler ortaya koymak, şeraitte, önceden bilinmeyen bir şeyi ihdas etmektir.[246]

Bid'at, ne kalıp olarak ne de terim anlamıyla Kuran'da bulunmaktadır. Kuran'da, Allah'a atfen kullanılan "ibda" kelimesi vardır (Bakara, 2/117; En'am, 6/101, Ahkaf, 46/9, Hadid, 57/27) ve "ilk defa benzersiz olarak yaratma" anlamındadır.[247]

Terim anlamıyla bid'at, hadis külliyatında bulunmaktadır. Rivayetlerde bid'at, Kuran'daki "ibda" ile hemen hemen aynı anlamda kullanılmaktadır, fakat Kuran'da Allah'a atfedilen bir fiilin insana nispeti, tamamıyla dalalet olarak telakki edilmektedir. Yeni bir şey yaratmak ancak Allah'a mahsustur anlayışı, belki de insanın yeninin peşinde koşmasını sapıklık olarak addetmeye yol açmıştır. "Her yeni şey bid'at ve her bid'at de dalalettir"[248] hadisini burada örnek olarak vermek mümkündür.

Hadis külliyatında bid'at terimine, genelde "i'tisam" adını taşıyan bölümlerde yer verilmiştir. Böylelikle de terimin, "dosdoğru yol"a sımsıkı bağlanmaya zıt bir mana taşıdığı ifadelendirilmek istenmiştir. Yine bu gayeye yönelik olarak bid'at, "sünnet," "eser" ve "atik" kavramları karşısında konumlandırılmıştır. "Her bid'at bir sünneti ortadan kaldırır"[249] ve "Eser üzere olmak istikamet üzere olmaktır. Yeni bir şey görüldüğünde o terk edilir, atik olana yapışılır"[250] rivayetleri bu konumlandırmaya yalnızca birer örnektir.

Yukarıdaki anlamlandırmalara uygun olarak yine bid'at, selefin bıraktıklarıyla yetinmeme, onların söylediklerine yeni şeyler ekleme olarak görülmüştür. Malik b. Enes'in şöyle dediği rivayet edilmiştir: "Bid'atten sakınınız. Çünkü bid'at ehli, sahabe ve tabiinin sustuğu konularda susmayanlardır."[251] Bu anlayışa göre bid'atle meşgul olanların en önemli özelliği, ittibanın terk edilerek selef yoluna kayıtsızlık gösterilmesi ve böylece geçmiş birikimin güven verici tayininden çıkmaktır. Selefe ittiba anlayışına göre sadece ittiba etmek asıldır. "İlm"i bırakıp muhakemeye dalmak, heva ve hevese dayalı bir içtihat peşinde koşmaktır. Ahmed b. Hanbel belki bu yüzden olacak "müçtehit"i şu şekilde ifade etmiştir: "Şimdilerde müçtehit, geçmişi eğlenceye alandır." (*Ma'l-müçtehidu illâ ke'l-lâ'ib fî mâ madâ.*)[252]

Bu açıklamalardan sonra denebilir ki ehlü'l-eser nazarında bid'at, bilinen, önceden güvenliği test edilmiş yoldan ayrılmak, değişik yollara yeltenmektir. Darimi'de geçen bir rivayette bid'at, yoldan sapmak olarak anlatılmıştır. Bu rivayete göre bid'atçiler, seleften gelenleri terk ederek şahsi görüşleriyle hareket etmeyi seçenler, bilinen yolun dışına çıkıp, değişik yollarda tehlikeler içinde yürümeye devam edenlerdir. Bunlar, sapkın yollarda şeytan ne zaman yeni bir şey ortaya atsa, hemen o yöne yönlerini çevirirler. Çünkü bunlar, seleflerinin yolunu takip etmeyenler, onlardan "yol belirleyen muhacirler"e uymayanlardır.[253]

Eser taraftarlarına göre "Kendilerine belgeler geldikten sonra ayrılığa düşenler gibi olmayın" (Al-i İmran, 3/105) ayeti göstermektedir ki, "belge" tamamlanmıştır. Din ve yol belli olmuştur. Artık bu yolda yürümek esastır. Derinliğine araştırma yapmak, incelemek, bu raddeden sonra sapıklıktır. Yol birdir. Çeşit çeşit yollar yoktur. Allah, "Bu dosdoğru olan yoluma uyun. Çeşit çeşit yollara tabi olursanız, Allah yolundan ayrı düşersiniz" (En'am, 6/153) ayetiyle bunu sabitlemiştir.

"Çeşit çeşit yollar" olmamasına rağmen bu tabirin kullanılması, bu yolların, şeytanların insanlara zarar verdikleri mekânlar olduğunu ortaya koymak içindir. "Yollar" tabiri, bid'atleri ve şüpheli şeylere dalmayı anlatmak için kullanılmaktadır. "Dinlerini parça parça yapanlar, böylece fırka fırka olanlar var ya, onlarda bir hayır yoktur" (En'am, 6/159) ayeti buna işaret etmektedir.[254]

Ehlü'l-esere göre Müslümanlara düşen görev, "sınırları" korumaktır. Hiç kimsenin "İslam kalesi"nde bir gedik açmaya hakkı yoktur. Bu, İslamın sonu demektir. Yeni bir şey icadı, İslam kalesini, onda gedikler açmak suretiyle yıkmaya girişmektir. Bu yüzden icadı bırakıp "ilk durum" üzerinde sebat edilmelidir. Din ancak bu şekilde hayatiyetini sürdürebilir. Bir bid'at görüldüğünde "ilk hidayete" yapışmak, esere tabi olmak, geçmişe bağlı kalmak gereklidir. Çünkü "ihtiyaçlar giderilmiş"tir, artık yetkin hale gelinmiştir.[255]

Yetkin hale gelmek, eldeki birikimin her problemin cevabına yeterli olduğuna inanmak demektir. İçe kapanıklığı ifade eden bu durumun önemli bir özelliğini Abdullah İbn Mes'ud için anlatılan bir olay bir ölçüde

ortaya koymaktadır: Rivayete göre Ebu Mürre el-Kindi, Şam'dan bir kitap getirmiş, onu Abdullah İbn Mes'ud'a vermiştir. O, kitabı gözden geçirmiş, fakat bir müddet sonra etrafındakilerden bir miktar su ve bir leğen istemiştir. Leğenin içine suyu doldurduktan sonra kitabı içine atmış ve yazılarını özenle yok etmeye çalışmıştır. Bunu neden yaptığını soranlara da şöyle demiştir: "Sizden öncekiler 'kitaplar'a uyup kendilerine ait 'kitap'ı terk etmekle helak olmuşlardır."[256] Bu rivayette "yabancı" "kitaplar"ın çoğul, aidiyeti onayan "kitap"ın ise tekil zikredilmesi dikkat çekicidir.

Ashabu'l-hadise göre bid'atler, Müslüman oldukları halde "yürünmüş yol"a uyum sağlayamayan değişik kültürlerin insanlarının ürünüdürler. Ehlü's-sünne ve ashabu'l-hadis dışında yer alan bütün fırkalar, Mürcie, Kaderiye, Mutezile ve bu fırkaların bütününü içine alan Cehmiye, Hıristiyan-Yahudi ve diğer dinlerin mensuplarının, eski dinlerinden getirdikleri anlayışlarının sonucu oluşmuşlardır. Böylece "sünnet"in sınırını taşan tüm fikirler, Arap dışı unsurların bir yansıması olarak telakki edilmiştir. Bu yüzden denilebilir ki bidat karşıtlığı aslında bir "dışlama sistemi" olarak işlev görmüştür.

Ehlü'l-hadis bu "dış etkiler"den en fazla Horasan ve Irak bölgesi kültürü üzerinde durmuştur. Örneğin, Allah ve Resulünün açtığı yol olarak kabul edilen "sünnet"in[257] zıddını temsilde genel bir isimlendirme olarak kullanılan "Cehmiye," Horasan bölgesine ve Acem unsuruna dayandırılmıştır.[258] Abdullah İbn Ahmed b. Hanbel'in *Kitabu's-Sünne*'sinde "kaderi inkâr" Irak'ta yaşayan bir "kavme" nispet edilmiştir.[259]

Irak bölgesinin dini ve cemaati bozucu tehlikesine ise birçok hadisle işaret edilmiştir. Bunlardan biri şudur: İbn Ömer'den rivayet edildiğine göre bir defasında Rasulullah, "Bize, Şam'ımıza ve Yemen'imize bereket ihsan et" diye Allah'a niyazda bulunmuştur. Bazı kimseler bu esnada "Necd'imize de"[260] diyerek Rasulullah'ın duasına katılmışlardır. Rasulullah bu duayı tekrar yapınca onlar, yine aynı eklemede bulunmaya devam etmişlerdir. Bunun üzerine Rasulullah, "Zelzeleler fitneler işte oradadır. Şeytanın taraftarları da oradan çıkacaktır" demiştir.[261] Bu rivayetten dolayı İbn Ömer'in Irak ehline karşı teveccühünün çok az olduğu belirtilmiştir.[262]

Hz. Peygamber'e atfedilen aşağıdaki rivayette de ehl-i Irak yerilmiştir: "İman Yemen'dendir. (İmanının Yemene mensup olmasında Ensar'ın neseben Yemenli olmasına işaret olduğu söylenmiştir.) Fitne ise şuracıktadır. Karn-ı Şeytan işte şuradan çıkar."[263]

Öte yandan Irak'tan gelen kültür değişimine karşı Medine örfü, bir bütün olarak harem kabul edilen Mekke ve Medine, cemaatçi yapılanmanın örgütlü mekânları addedilmiştir.

Bir hadise göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "İbrahim'in Mekke'yi muhterem kıldığı gibi ben de Medine'yi harem bölge ilan ettim."[264] Bu konuda başka bir hadis de şöyledir: "Medine şuradan şuraya kadar haremdir, muhteremdir. Bu sınırın ağacı kesilmez, bu sahada bid'at ihdas edilmez. Kim burada bir bid'at ortaya atarsa Allah'ın laneti, meleklerin nefreti, bütün insanların kini o kimse üzerine olsun."

Bir rivayete göre de Hz. Peygamber, "fitne günlerinde" Medine'nin yedi kapısının olacağını, her kapıda iki muhafız meleğin bulunacağını, bu tedbirlerle Medine'nin fitneden korunacağını ifade etmiştir.[265]

Hz. Ali'ye nispet edilen bir sözde de şunlar geçmektedir: "Benim katımda yalnızca Allah'ın kitabı bir de Nebi'den işittiğim şu sayfa vardır. (Sayfadaki şudur:) Medine'nin şuradan şuraya kadar olan sahası haremdir. Kim burada yeni bir şey icat eder veya ehl-i bid'ate yardımda bulunursa, Allah'ın, meleklerin ve bütün insanlığın laneti onun üzerine olsun. Bunların ne fidyesi, ne de tövbesi kabul olunur."[266]

Son rivayete göre Hz. Peygamber'in Ali'ye "esrar-ı ilim" cinsinden bildirdiği, bu yüzden kutsal olarak addedilebilecek bir ilim vardır. O da, daha sonra Hz. Ali'nin lüzum üzere açıklamak zorunda kaldığı, "Medine'nin masunluğu"dur.

Rivayetlerde de açıkça belli olduğu gibi Medine'nin muhterem bölge addedilmesinin gerçek nedeni, buranın bid'atlere geçit vermeyen bir zihniyetin güdümünde olmasıdır.

Öte yandan hadis taraftarları belirtmişlerdir ki, bu kavimlerin sünnet düşmanı olmalarının en açık göstergesi, onların sadece Kuran'la yetinmek istemeleridir. Bu yüzden hadisçiler aşağıdaki rivayet ve benzerlerine sıklıkla vurgu yapmışlardır: "Muhakkak ki yakın bir zamanda adama, kol-

tuğunda oturmuş rahat bir haldeyken, benim hadisim rivayet edilecek de o, 'Bizimle sizin aranızda Allah'ın Kitabı vardır. Onda helal bulduğumuzu helal, haram bulduğumuzu haram sayarız' diyecektir. Halbuki Allah'ın Resulünün haram kıldıkları Allah'ın haramları gibidir."[267]

Eser taraftarları, bir Kuran ayetini esere müracaat etmeden açıklamayı rey izharı, yani bid'at olarak değerlendirmişlerdir. İbn Mes'ud'a dayandırılan bir rivayette şöyle denmektedir: "Birtakım kavimler göreceksiniz ki, bunlar güya sizi Allah'ın kitabına davet edeceklerdir. Halbuki bu kavimler, Allah'ın Kitabını arkalarında bırakmışlardır. Size düşen 'ilm'e sarılmaktır; yeni şeylerden kaçınmak, derinliğine araştırma yapmak ve incelemekten beri olmaktır. Ve yine size düşen 'atik' olana yapışmaktır."[268]

Sünnetin değişmesi, köklü bir bozulmaya işaret etmektedir. Darimi'nin sünnet ve bid'atler üzerinde durduğu bölümü, "Zamanın Değişmesi ve Bu Sırada Olacak Şeyler Babı" diye isimlendirmesi[269] bu açıdan dikkate değerdir. Bu yüzden hadis taraftarları bu kavrama Kuran üzerinde bir değer vermişlerdir. Çünkü sünnet, "tek yol"a ve geleneğe dayalı düzeni muhafaza etmekle aynı anlamı taşımıştır. Bu anlamda sünnet, Kitap'a da hükmedici olarak görülmüştür.[270] Sünnet, "yol"u, tüm dış etkenlerden korumanın adıdır. Dolayısıyla bir kimlik aracıdır. Kimlik problemi, Kuran'ı ikincil kılmada hiçbir sakınca görmeyecektir. Çünkü, (herhalde) bağımsız bir kaynak olarak Kuran'ın mevcut toplumsal düzeni değiştirme gücünden korkulmuştur.

Aslında bu zihniyette, sünnetin Kuran'a hükmediciliği ile, onun mesajı, bu arada evrensel değerler içeren anlatılmaları, yerel kültürün kıskacına sokulmak istenmektedir. Aşağıdaki rivayet bu kaygının örneklerinden biri olarak kabul edilebilir: "Said b. Cübeyr bir hadis rivayet ederken adamın biri, 'Bu söylediklerin Allah'ın Kitabına aykırıdır' diye itirazda bulunmuştur. Said b. Cübeyr şöyle karşılık vermiştir: 'Ben sana Rasulullah'tan hadis rivayet ediyorum, sen ise Allah'ın Kitabıyla ona tarizde bulunuyorsun. Rasulullah Allah'ın Kitabını senden daha iyi bilmektedir.'"[271]

Öte yandan "sünnete uymamak," hadis taraftarlarına göre, "başka kavimler"in yollarını takip etmektir. Mervezi'ye göre bu kavimler, Müslüman olduklarını iddia etseler, Allah'ın Kitabına daveti esas aldıklarını sa-

vunsalar bile, onların yoluna uymak sünneti inkâr etmek demektir. Bu kavimler, İslam dairesi içinde de olsa onlara uyulmaz, esere uyulur. Aksi takdirde "tarik üzere olmak" imkânsızdır.[272]

Bid'at ehli derken genelde şu anlaşılmıştır: İlmi, Rasulullah'tan gelen haberlere değil de fasit akılların ortaya koyduklarına dayandıranlar. Bid'at ehli rivayete dayalı din anlayışını kabul etmeyenlerdir.

Ebu Bekir Ahmed b. İshak b. Eyyup, adamın biriyle tartışırken konuyu bağlama maksadıyla "*haddesenâ fülanun*" ("Falanca bana rivayet etti ki...") demiştir. Adam, "Bir şey konuşurken şu 'haddesena' lafını kullanmadan edemez misiniz?" diye çıkışmıştır. Bunun üzerine Ebu Bekir şöyle demiştir: "Kalk ey kâfir, bundan sonra benim evime girmen asla mümkün olmayacak!"[273]

Önceden tespit ve tayin edilmiş yoldan çıktıkları için bid'at ehlini ashabu'l-hadis, "Semud milletine doğru yolu göstermiştik. Ama onlar körlüğü, doğru yolda gitmeye tercih ettiler" ayetinden hareketle, "Ebu Semud" olarak adlandırmıştır.[274] Ayrıca onlar, "bid'at ehli"ne "mülhit," "münafık," "kâfir" sıfatları yakıştırmada hiçbir beis görmemişlerdir. Habere karşı kayıtsız olmak, onlara göre insanı bu sıfatlarla anmaya yeter bir sebep olmuştur. Ebu Nasr İbn Sellam'ın "İlhad ehli için senediyle hadis rivayet etmekten daha iğrenç ve daha kötü bir şey yoktur"[275] sözü buna delalet etmektedir.

Bu yüzden bid'at ehlinden yüz çevrilmelidir. "Ayetlerimizi çekişmeye dalanları görünce, başka bir bahse geçmelerine kadar onlardan yüz çevir. Şeytan sana unutturursa, hatırladıktan sonra artık zulmedenlerle beraber oturma!" (En'am, 6/68) ayetinin gereği de budur.[276]

Süfyan es-Sevri, iyi veya kötü her Müslümanın arkasında namaz kılınacağını belirtmesine rağmen bu hükmünden "bid'at ehli"ni istisna etmiştir. Ona göre "bid'at ehli"nin arkasında namaz kılmak asla caiz değildir.[277]

Şa'bi'nin Şureyh vasıtasıyla Hz. Ömer'den aktardığına göre Rasulullah bir keresinde Hz. Aişe'ye şöyle demiştir: "Ey Aişe, dinlerini bölenler ve böylece parça parça olanlar kimlerdir bilir misin? Bunlar bid'at ve heva ehlidir. Bu ümmetin sapıtanlarıdır. Ey Aişe, her günah sahibinin tövbe hakkı bulunur, ama bunların tövbe hakları yoktur. Ben onlardan, onlar da

benden beridirler." Bid'at ehlinin "heva ehli" olarak nitelendirildiği bir başka rivayette ise, "hevaya tabi olma"nın başka bir ilaha tapmaktan daha kötü bir durum olduğu belirtilmiştir.[278]

Bid'at sahibinin öldürülmesi gerektiğini ifade eden rivayetler de bulunmaktadır. Bunlardan birinde, "Bid'at işleyen hiçbir kimse yoktur ki kılıcı hak etmiş olmasın" denmektedir. Ebu Kilabe, bid'atçilerin münafık hükmünde olduğunu belirtme gayesi ile olacak, yukarıdaki rivayeti aktarırken, münafıklarla ilgili ayetleri de okumuştur.[279]

Bid'atin reddi, gerçekte hakikatin dışsal olabileceğinin inkâr edilmesidir. Hakikat tektir ve "bizdedir" anlayışı, yerel unsurların dışına taşan her türlü çabayı, araştırmayı, girişimi, Kuran merkezli bile olsa, batıl addetmiştir. Çünkü bid'at, bir ölçüde, beşeri faaliyetlerin, sosyal düzenin yapılarının avami gelenekselcilikten kendini kurtarması anlamını taşımaktadır. Bu durumda çapraz olarak, toplumu düzenleme iddiasındaki "din" ile toplum yapısının (yerel kültürün) inşa ettiği "din" olgusu, etkin bir faktör olmaktan çıkacaktır. "Sosyal zaman" artık kendini, avami muhafazakârlığın güdümünde hissetmeyecektir. Böylece "cemaat yapısı" parçalanacaktır. Bunun için, bütünleyicilik-retçilik referansına dayalı bid'at karşıtlığı, gelişmeyi inkâr edecektir. Gelişme ve değişmeyi inkâr eden tavırla entegrizm hemen hemen aynı şeydir.

Rey, Görüş ve Kelâm Karşıtlığı

Ashabu'l-hadisin rey, görüş bildirme ve kelâm ilmine karşı duruşu, bilgi edinme yolu olarak sadece "haber"i esas almalarının bir sonucudur. Onlara göre, rey, görüş ve kelâm, dini, insani düşünce kalıplarına indirgemekle aynı şeydir. "Görüş"le "dini konular" anlaşılmaya çalışılırsa, "mahlukların terkipleriyle" insan düşüncesi, Allah ile insan arasında hüküm verici bir pozisyon kazanmış olur. Bu noktada artık, dini tahliye, Allah'ı ihmal, kulu ise ön plana çıkarma, Allah'ın dilemediği konularda bile kulu "fail" yapma söz konusu olur.[280]

"Haber"e göre hüküm verme, kaynağı Tanrıya kadar giden bir "dünya," kutsal bir kültürel çevre oluşturmuştur. Bu yüzden "haber," bilinen anlam dünyasının korunmasının referansıdır. Rey ve görüş bildirme

ise, rasyonel kavramlar kullanmak suretiyle "kutsal"ı açıklama yolunu tutmuştur. Görüş bildirme ve rey, düşüncenin merkezine insanı koymanın bir ürünüdür. Böylelikle kutsallıktan mahrum bir dünyanın temeli de atılmış olmaktadır. İnsanın anlama çabası diyebileceğimiz görüş bildirme ve teoloji, dini anlamada bireyin ve onun iradesinin rolünü onaylamak durumundadır. Burada ferdi tutumların özerkleşmesi, en azından öneminin artması söz konusu olacaktır. Birey kimliğinin belirginleşmesi ise cemaatçi yapıyı parçalayabilecek bir güç alanı meydana getirir. Bu güç, kimliği korumanın tek yolu olarak görülen, "geçmişte belirlenmiş hakikate sımsıkı sarılmayı" ve entelektüel yapılanmaları bilakeyf reddetmeyi esas alan zihin tipini sorgulamaya açacaktır.

Gerek itikadi gerekse ahlaki alanda akli tefekkürü reddetmek, eleştirel düşünceyi dışlamaktır. Eleştirel düşünce olmazsa yeni yorumlar ve yeni bilgiler de olmaz. İşte o zaman mevcudu muhafaza sürecine girilir. Düşünce standartlaşır ve donuklaşır. Eser ehlinin de temel düşünceleri bu durumu gerektirdiği için onlar, rey ve görüşe şiddetle karşı durma yolunu tutmuşlardır.

Eser ehli tarafından rey ve görüş bildirme, Allah ile kul arasına girme, adeta insanın kendisini tanrı yerine koyması olarak addedilmiştir.[281] Reyle hüküm verdiğinizde Tanrı işine yeltenmişsiniz demektir. Bu yüzden "yeni sorulara" cevap vermek, Allah'a karşı cüretkârlık sayılmıştır. Daha ötede görüş bildirme yeni bir din koyma olarak görülmüştür.[282] Kısaca rey ve görüşe sarılma insanın şeytanlaşmasının bir sonucudur.[283]

Bu zihin tipolojisinde rey ve görüş bildirme, "hevesini tanrı edinmek" (Furkan, 25/43) sayılır. Akli muhakeme, haramı helal yapma, helali haram kılma vasıtasıdır. Şa'bi bu düşünceden hareketle "yol"un üç şartı olduğunu ifade etmektedir: İnsanın kendi görüşüne göre hüküm vermemesi, mukayeseye yeltenmemesi, "haber"le bildirilmeyen bir sorunla karşılaşıldığında "bilmiyorum" denilmesidir. Ona göre bu üç şartın özeti ise, sadece Rasulullah'ın ashabından gelenleri, hıfz gibi araçlarla muhafaza etmeye çalışmaktır.[284]

Bilinen şeylerle yetinip bilinmeyenden kaçınmak, ashabu'l-hadisin önemli düsturlarından biri olmuştur.[285] Katade'nin "Otuz sene oldu, kendi

görüşümle bir fetva vermedim" sözü, yine İbn Sirin'in kendi görüşüyle hüküm vermediği, sadece duymuş olduğu şeyi aktardığının ifade edilmesi, bunun örneklerindendir.

Şa'bi'ye "Size bir şey sorulduğunda ne yapardınız?" diye sorulmuş, o, "Tam bilenine düştün. Bizden birine soru yöneltildiğinde o kişi arkadaşına 'şunlara fetva ver' derdi. Bu durum, her soru yöneltilen kimse, meseleyi yanındakine havale etmek suretiyle ilk soru yöneltilen kişiye tekrar sıra gelinceye kadar devam ederdi" demiştir.

Yine Şa'bi için anlatılmıştır ki kendisine bir konu danışan adama o, "Bu konuda İbn Mes'ud şöyle derdi" demiştir. Adam, "Bana kendi görüşünü niçin aktarmıyorsun?" diye çıkışınca Şa'bi şöyle cevap vermiştir: "Benim dinim bu ve benim dinim senin dediğinden daha üstündür. Vallahi bir şarkı söylemeyi kabul edebilirim fakat görüş bildirmeyi asla!"

Eserciler nazarında kişinin Allah'ın üzerindeki hakkını bildikten sonra cahil olarak yaşaması, bilmediği bir şeye yönelmesinden daha hayırlıdır. Çünkü "ilme" dayalı olarak yaşamamaktan daha kötü bir şey yoktur. Bu yüzden reye göre hüküm vermek, aşağılık bir iştir. İbn Faris'e göre reyin hevaya benzetilmesinin sebebi de budur, yani onun, her türlü hayırdan yoksun boş bir amel olmasıdır.[286]

Rey ve görüşün bu kadar tepki çekmesinin nedeni, ferdileşmeyi beraberinde getirerek, öteden beri âdet edinilmiş olan "yol"un güvenli sığınağının dışında kalmaya vesile olabilmesindendir. Başka bir ifade ile rey ve görüş, bir zamanlar belli bir toplumun üyeleri için kesinlikle bütüncül bir tanımlamalar demetini oluşturan bir kuruluş olarak dinin bu görevinden şiddetli bir biçimde kopuşunu simgelemektedir. Bireysel düşünce, "kitlesel ayin" dışında kalmak demektir. Halbuki sadece "cemaatin aklı" vardır ve o da "iyi"dir. Bu yüzden bireysel akıl ya zavallıdır ya da sünnet düşmanıdır, hoşgörü ile bakılacak bir şey değildir. Aksine her görüldüğü yerde yok edilmelidir.

Rey karşıtı rivayetlere hâkim olan söylem hep şu olmuştur: "Bir toplum sünene uyarsa bozulmadan kalacaktır. Bozulma, sünnetlerin terkiyle başlayacaktır." Hz. Ömer'e atfedilen bir sözde "Reyden kaçınınız; zira rey ashabı sünenin düşmanıdır"[287] denmiştir. Urve'nin de şunları söylediği be-

lirtilmiştir: "İsrailoğullarının bozulması reyle başlamıştır. Ondan sonra bu kavim diğer insanları da sapıklığa sürüklemiştir."[288]

Gazali, "istiva" gibi konularda Ahmed b. Hanbel'in lafızcı tutumunu ilginç bir şekilde değerlendirmektedir. Ona göre elbette Ahmed b. Hanbel "istiva"nın bir tahta yerleşmek olmadığını, "nüzul"ün de bir yerden diğer bir yere inme manasına gelmediğini bilmekteydi. Buna rağmen bu düşüncesinde ısrar etmek zorunda kalmıştır. O, halkın salahını göz önünde bulundurarak, rey, görüş ve tevilden insanları men etmiştir. Çünkü tevil kapısı açıldığı zaman, gedik genişler, had aşılır ve bu sürecin önüne geçmek imkânsız hale gelir.[289]

Ashabu'l-hadise göre rey zanna dayanmakta bu yüzden şek mesabesinde olmaktadır. Bu yüzden onunla hiçbir şey sabit olmayacaktır.[290] Halbuki "sabit yol" bellidir, açıktır. Bu yoldan dışarı çıkmak, şüphe ve tartışmayı beraberinde getirecektir. Rey zanna dayandığı için, daha önce yüz çevrilen bir anlayış sonradan üzerine üşüşülen bir konu haline gelebilir. Bu durum toplum içinde kavgalara, bölünmelere ve kin duymalara neden olur. "Dinde konuşma" (rey ve kelâm), "gölge" özelliği taşımaktadır. Sonradan zail olacak bir şey için tartışma, bunun için gereksizdir. Daha ötede reyle hareket eden bir kişi sürekli belli bir düşüncede sabit kalamayacaktır. Sık sık görüş değiştiren biri olacaktır. Dinde sabit kalmak, böyle durumlarda asla mümkün olamaz.[291]

Avami muhafazakârlığın temsilciliğini yapan ashabu'l-hadis, belli sabiteleri din olarak gördüğü için, rey ve görüş bildirme gibi bu sabitelerin otoritesini sarsabilecek kelâm ilmine karşı da tepkili olmuştur. Şafi'i, kişinin, Rabbinin huzuruna şirk hariç tüm günahları yüklenmiş olarak çıkmasının, kelâmla ilgili bir şeyle çıkmasından hayırlı olduğunu belirtmiştir.[292] Ahmed b. Hanbel, kelâmla uğraşan adam ebediyen iflah olmaz, kelâmla haşır neşir olanın kalbinde mutlaka fesatlık vardır, demiştir. Malik b. Enes, "cedel metodu"nun insanı her gün, yeni bir din için eski dinini bırakmaya götürdüğünü ifade etmiştir. Bundan dolayı "eser ehli"ne "ulema," "kelâm ehli"ne ise "bid'atçiler" denmiştir.[293]

Şafi'i'ye göre kelâmcılara verilecek ceza, onları hurma ağaçlarının budakları ile döve döve memleket memleket dolaştırılıp, "Allah'ın kitabını,

Peygamber'in sünnetini bırakıp da kelâm ile uğraşanın cezası budur" demek suretiyle teşhir etmektir. Ahmet b. Hanbel de kelâmcıların zemminde o derece ileri gitmiştir ki, aktarıldığına göre, "bid'atçiler"i reddetmek için eser yazan Haris el-Muhasibi'ye, "Vah sana! Sözlerini reddetmek için bile olsa onların delillerinden bahsettin ya! Böylece onları insanların mütalaasına arz etmiş oldun. Bu hususta fikir yürütmelere sebebiyet verdin" diyerek onunla ilişkisini kesmiştir.[294]

"Yeni bir din için eski dini bırakmak" olarak nitelendirilen kelâm ve görüş bildirme karşısında ehlü'l-hadisin genel tavrı şu olmuştur. Dini bir hükme varmak için meseleler, Allah ve resulüne havale edilmelidir. (Allah ve resulünden kasıt, Kuran ve hadislerdir.) Bunlar geçmişte tamamlanmıştır. "Allah insanlar üzerindeki nimetini tamamlamıştır." (Maide, 5/3) "Kitapta hiçbir şey eksik bırakılmamıştır." (En'am, 6/38) Din tamamlanmış ve onda hiçbir şey eksik bırakılmadığına göre reyin, görüşün, tevilin iptali lazım gelir. Gerçekte görüş bildiren, tevil yolunu tutan, kendini Allah yerine koymaktadır. Kuran'da Allah, "Allah'a benzerler koşmaya çalışmayın. Şüphesiz Allah bilir, siz bilmezsiniz" (Nahl, 16/74) buyurmak suretiyle bundan nehy etmiştir.[295]

Bu yüzden elde zayıf da olsa Hz. Peygamber'e kadar giden bir rivayet varsa ona sarılmak lazımdır. Abdullah b. Ahmed b. Hanbel'in babasından şunu işittiği ifade edilmiştir: "Zayıf hadis bize reyden daha sevimli gelir." Nitekim yine ifade edildiğine göre Ahmed b. Hanbel'e, "Sorunu olan biri, bulunduğu beldede, biri sahihi zayıfından ayıramayan hadis ehlinden, diğeri de rey ehlinden olmak üzere iki alim bulunduğunda hangisine müracaat edebilir?" diye bir soru yöneltildiğinde o, "Ashabu'l-hadise danışsın, çünkü zayıf hadis filanın görüşünden daha kuvvetlidir" demiştir.[296]

Ashabu'l-hadisin kelâm karşıtlığı anlaşılabilir bir karşıtlıktır. Çünkü onda içe kapanma niteliğindeki fikri hayat kelâmda dışa açılma şekline dönüşmüştür. Rivayete ve taklide dayalı din anlayışı kelâmda anlama ve muhakeme etme esasına dayandırılmıştır. kelâm yöntemiyle İslam fikriyatı, birbirinden irtibatsız nakil ve rivayet parçaları olmaktan çıkarılmış, yek diğeri ile münasebeti olan ahenkli bir fikir sistemi haline gelmiştir.

Rey, görüş ve kelâm karşıtlığı bir bakıma ashabu'l-hadisin kendileri gibi düşünmeyenlerle "fikri mücadele"yi de kabul etmediklerinin bir göstergesidir. Sanki onlar şöyle düşünmüşlerdir: Fikri tartışmaya gerek yok; bize muhalefet edenleri tövbeye davet ederiz, kabul ederlerse ne âlâ, etmezlerse yeryüzünü onların kanıyla temizleriz.[297]

Eşitlikçi İman Nazariyesi Karşıtlığı

Rivayete dayalı dini zihniyette iman ve amel bir bütündür. Ameller imana dahildir. İman, söz ve ameldir.[298] Buhari, "Bin seksen kişiden hadis yazdım; bunların hepsi de 'iman söz ve fiilden ibarettir, artar ve eksilir' diyorlardı. Onlar arasında ne bir bid'at sahibi ne de bir zındık var idi" demektedir.[299] Ebu Ubeyd de Hz. Ebu Bekir'in zekât vermeyenlerle savaşını, iman ve amelin birliği tezine delil getirmektedir.[300]

Ashabu'l-hadis, amelin imandan ayrı olduğuna işaret eden "Lailahe illallah diyen herkes cennette girecektir" gibi bazı rivayetleri kendi tezlerini onayacak şekilde ele alma yolunu tutmuştur. Örneğin Said b. el-Müseyyeb, yukarıdaki hadis ve benzerleri için, "Bunlar, farzlar, emir ve nehiylerin bir Allah emri olarak Kuran ve sünnette belirtilmesinden önce söylenmiştir" değerlendirmesini yapmıştır.[301]

Amel imanın bir parçası ise, imanın derecelerinden bahsetmek gerekmektedir. İman yetmiş küsur şube olduğu için, herkesin imanı bir değildir.[302]

İman-amel tartışması aslında ümmete mensubiyetle ilgili bir sorundur. Mensubiyetin asli temellerini kavramada bir ihtilaftır. "Ehlü'l-hadis"e göre mensubiyetin asli şartı, "ümmet"le özdeşleşecek amelleri yerine getirmektir. Aksi halde "ümmet" içinde bir kişiyi değerlendirmek mümkün olamayacaktır.

Araplar, müminliği, sosyal bir birlik ve bütüncül bir kimlik olarak düşünmüşlerdir. Haddizatında Araplarda cemaate ait tabirlerle düşünme temayülü vardır.[303] Amellerin imana dahil olması, bu yüzden, cemaatin devamını sağlayacak geleneksel resmi dinin kabulü anlamını taşımaktadır. "Yetmiş küsur şube" şeklinde amelleri iman içerisine alma, "sünnet"in muhafazasıyla aynı anlama gelmektedir. Böylece geleneksel hayatın dumu-

ra uğraması veya değişik kültürlerin kıskacında yok olup gitmesi, engellenmiş olmaktadır.

Amel imandan bir parça ise acaba "amelde noksan" olanın durumu ne olacaktır? Selefçi söylemin burada kullandığı argüman gerçekten dikkate değerdir. Bu kapsama giren kişiler için Allah'ı inkâr veya dinden tamamen çıkma anlamında bir "küfür" ifadesi sıkça kullanılmamaktadır. Ama İslamın oluştuğu kültür, örf ve âdet ortamından kopuşu ifade eden bir "küfür" söz konusu edilmektedir.

İlk *Kitabu'l-İman* yazarlarından biri olan İbn Ebi Şeybe, rivayetlerde ameli eksik olanlar için kullanılan *"lâ îmâne lehüm"* ifadesinin aslında *"lâ eymane lehüm"* olduğunu, ifadenin "onların imanları yoktur" şeklinde değil de, "onlarla bir kader birliğimiz yoktur" tarzında anlaşılması gerektiği ile hükmetmektedir.[304]

Yine *Kitabu'l-İman* müelliflerinden biri olan Ebu Ubeyd de, günah sayılan birtakım fiilleri işleyenler hakkında hadislerde yer alan *"leyse minnâ"* ("bizden değildir") tabirinde, dinden tamamen çıkma anlamında bir küfür olmadığını belirtmektedir. Ona göre bu tabirden kastedilen, "bize itaat etmedi, bize uymadı, bizim şeriatımızı muhafaza etmedi" gibi anlamlardır. Nitekim Süfyan es-Sevri de *"leyse minnâ"*yı, "bizim gibi değildir" şeklinde anlamıştır. Ebu Ubeyd'e göre bu tabir gibi, isyan ve günahkârlık için küfür ve şirk tabirlerinin geçtiği rivayetlerden de böyle bir mana anlamak icap eder. Yani amelsizler, bu tabirlerle, "ahlak ve sünnetler" açısından kâfirler ve müşriklere benzetilmişlerdir.[305] Bir rivayette bizzat "sünnet" tabiri kullanılarak "biz"in belirlenmesi de Ebu Ubeyd'in bu değerlendirmesinin ehlü'l-hadis için isabetli olduğunu göstermektedir. Hz. Peygamber'e dayandırılan söz konusu rivayette şöyle denilmektedir: "Kim benim sünnetime ittiba ederse o bendendir (*fehüve minnî*). Kim de sünnetimden yüz çevirirse benden değildir (*feleyse minnî*)."[306]

Bu izahlara bakılırsa ameli imandan parça gören zihniyetin asıl kaygısının, "başka" toplumların ahlak ve örflerine karşı bir tavır koyma olduğu anlaşılmaktadır. Yani burada "teolojik bir küfür" değil, "sosyolojik bir küfür" söz konusudur. İman ve amel birliği, Allah'ın hükümlerinin Arap toplumu katında kazandığı kültürel değere göre hareket etmeyi ve bu kül-

türün dışına taşmamayı öngören bir birliktelik formülü olmaktadır. Buna göre, İslama inandığı halde başka medeniyetlerin kalıpları içerisinde olanlar, sosyal planda "müşrik," hayat tarzında "kâfir" olarak değerlendirilmiştir. Malati de, bu yüzden olacak, iman-amel ilişkisini işlediği ve namazın ehemmiyeti üzerinde durduğu bölümde, "Kim bir kavme benzerse onlardan olur" rivayetine de yer vermiştir.[107]

İmanın artar ve eksilir olduğunu kabul etmenin sosyal plandaki tezahürü, insanlar arasında bir eşitliğin var olması gerektiğini inkârdır. Çünkü bu teze göre imanı yüksek olanlar ve bir de imanı zayıf olanlar vardır. Bu eşitsizlik amele dayandığı için de dışarıda gözlemlenebilir bir özelliğe sahiptir.

İman-amel birlikteliği, insana egemen olmanın bir yoludur. Bu yolla belli bir "kültürel öz," insan üzerinde "ete kemiğe bürünecek"tir. İman-amel birlikteliği sayesinde insanların "bedenleri" kontrol altına alınacak, hizaya sokulacak, disipline edilecektir. Böylece iman-amel birlikteliği, kurgulanmış bir tipolojiyi, toplum katında normatif kılacaktır. Heterojenleşmeye başlamış bir toplumsal yapıda amelin imandan bir cüz sayılması yoluyla "türdeş beden" tüm disiplin ve intizamıyla oluşacak, tekil davranış kalıpları üretilecektir. Böylece "bedenlerin çoğalması" önlenmiş olacaktır. Bedenlerin çoğalması, siyasal veya toplumsal iktidarın tek tip tebeddün biçiminin dağılması ve yeni bedenlere var oluş imkânının tanınmasıdır.[108]

Ebu Hanife anlayışının ortaya koyduğu iman-amel ayrımının, insanın, kültür özcülüğünden, iktidar yapılanmalarından korunması olarak okunması mümkündür. İnsan böylece dinden meşruiyetini alan her türlü iktidar istencine karşı korunaklı hale getirilmektedir. Başka bir ifade ile amelin imandan bir cüz olarak kabul edilmemesiyle dini inanç ve kanaat, başkalarının müdahale ve kontrolünden muaf tutulmuş olmaktadır. İnanç bireysel özgürlük alanı haline gelmektedir. İnanç ve kanaat oluşturma "hakkı," iktidarın ve dini otoritelerin müdahalesine karşı korunaklı özel bir alan unsuru olarak kabul edilmektedir.

"İman ve amel ayrıdır" tezinin sahiplerinin, İslam dünyasında hukukun üstünlüğü prensibini ilk dile getirenler olduğu söylenebilir. Çünkü bunların tezine göre dindarlık ölçeğinde değerlendirmeye tabi tutulup, kişi hakkında dünyevi hüküm verilmemeli ve bu gerekçeye dayanarak o, top-

lumdan dışlanmamalıdır. Ebu Hanife'nin gözde talebesi Muhammed eş-Şeybani, nikâh akdini esas alarak bu durumu şöyle izah etmiştir: "Erkek, sarhoş halde sokaklara çıkıp çocuklara alay mevzu olmadıkça din ve takva, nikâhta denkliğin bir şartı değildir. *Zira din ve takva, ahiret işlerindendir, kesinlikle dünya ahkâmı bunlar üzerine bina edilemez.*" (*Li ennehû min umûri'l-âhireti felâ yebtenî aleyhi ahkâmu'd-dünya*).[309]

İman amel ayrımında sosyal örgütlenmelerin farklı biçimleri, hukukun egemenliği altında birlikte var olabilirler. Farklı sosyal dinamikler, hukuka bağlı bir yapı içinde bir araya gelirler. Böylece farklı kesimler arası ilişki anlaşılabilir bir zemine oturur. Herhangi bir kesimin kategorik hegemonyasını sonuç verecek "cemaatçi" yapılanma önlenir. Cemaatin dar, sınırlı, dışlayıcı ve "küçük" dünyasının tehlikelerinden insan korunmuş olur. Din giderek bir özgür bireysel tercih konusu haline gelir.

Gerek Ebu Hanife'nin gerekse ilk Mürcii temsilcilerin önerdikleri çözüm, "karmaşıklaşan toplumlarda" dinden bir ölçüde bağımsız işleyecek bir hukukla yönetim ve denetim sağlanabilecektir, şeklindedir. Burada hukuk, farklılık taleplerinin köktenci kimlik siyasetine dönüşmesini engelleyen bir dolayım alanı olarak da işlev görecektir.

İman-amel ayrımında din, "diğerleri" üzerine baskı unsuru olmaktan çıkmakta, öz haklılık iddiasını geçersizleştirmektedir. Bu yüzden iman-amel ayrımını bir özgürlük problemi olarak ele almak mümkündür.

Cehmiye Karşıtlığı

Kaynaklarda adı sıkça geçen fakat kurucu olarak zikredilen Cehm b. Safvan'dan (ö. 128 h.) başka neredeyse hiçbir mensubunun adı geçmeyen, bu nedenle düzmece bir fırka olduğu düşünülebilecek Cehmiye "fırkası,"[310] ashabu'l-hadisin vazgeçilmez itham etme araçlarından biri olmuştur.

Ashabu'l-hadis nazarında Cehmiye çok farklı bir yere sahiptir. Hangi fırkanın İslami olduğu, hangisinin olmadığı tespit edilirken Cehmiye özel bir konumda değerlendirilir.[311] Çalışmamızda zaman zaman değindiğimiz ve aslında birbirlerinden farklı anlayışlara sahip olan Ebu Hanife, Ebu Yusuf, Bişr el-Merisi, Nazzam, Ebu'l-Huzeyl gibi isimler hep Cehmi sıfatıyla damgalanmışlardır.

Said ed-Darimi, "teşeyyu" fikrini savunanları bile Cehmiye olarak adlandırmaktadır. Aynı zamanda Cehmiye'nin ayrı bir "kavim" olduğunu belirtmektedir. Ez-Zehrani'den yaptığı bir rivayetten hareketle özetle şöyle demektedir: Zehrani Cehmiye'den birine, "Siz İslama inanmıyorsunuz, fakat Hz. Ali taraftarı olduğunuzu iddia ediyorsunuz, neden?" diye sorduğunda o kişi şöyle cevap vermiştir: "Biz inandıklarımızı İslam kılıfı altında söylemesek kâfirlik damgası yiyerek öldürülürüz. Halbuki 'teşeyyu' iddiasıyla inandıklarımızı söyleyebilmekteyiz." Darimi bu örneği verdikten sonra belirtmiştir ki, Yezid b. Harun, İbnu'l-Mübarek, Vekii ve Süfyan es-Sevri gibi ashabu'l-hadisin ileri gelenleri, Cehmiye'yi kâfir olarak addetmiştir.[312]

Anlayabildiğimiz kadarıyla Cehmiye özel bir fırkanın adı olmaktan çok, ashabu'l-hadis gibi düşünmeyen hemen her çevre için kınayıcı bir lakap olarak kullanılmıştır. Daha ötede Cehmiye denildiğinde, yerel kültürün dışında kalan, buna rağmen kendilerini Müslüman olarak görenlerin kastedildiğine dair bir izlenime sahip olmak bile mümkün olmaktadır.

Ashabu'l-hadis tarafından Cehmiye olarak nitelenen kesimlere bakılırsa gerçekte bunların ortak özelliklerinin "değişmeyen durağan dünya" anlayışını sarsacak akli yoruma öncelik verme olduğu görülecektir. Gerek Ebu Hanife zihniyeti gerekse Kaderiye ve Mutezile, dini düşüncede aklı merkeze almak suretiyle, çevre kültürlerin etkisinin İslamı belirlemesinin, İslamın bir "alt kimlik" olarak anlaşılmasını çağrıştıran bir dil kullanılmasının önüne geçmek istemişlerdir. Nitekim Ebu Hatim er-Razi, *Kitabu'z-Zîne*'sinde Cehmiye, Kaderiye ve Mutezile'yi "Ehl-i Rey Mezhepleri" genel başlığı altında ele almıştır.[313]

Ashabu'l-hadisin, değişik fikri yönelişlere sahip olmalarına rağmen kendi dışında kalanlara, böyle ortak bir isim vermesinin birçok sebebi bulunmaktadır. Bunlardan biri, hakikati tek gören bir anlayışın, hakikatin zıtlarını da, en azından muhatap aldıklarında, teke indirgeme kaygısıdır. Bir diğer husus, "Cehm" isminin çağrıştırdığı durumla ilgili olabilir. Cehm b. Safvan, bir Arap aşiret devleti görünümünde olan Emevi idaresine başkaldırmış bir kişidir. "Sünnet dışı yollar" olarak kabul edilen tevil, rey, Allah hakkında "konuşma" gibi meselelerin ilk adresi olarak hep o gösterilir. Diğer taraftan Cehm'in görüşlerinin "yabancı kaynaklı" olduğunu ortaya koy-

mak için, onun Acem olduğu, Horasan çevresindeki sapık fikirlerden etkilenerek hareket ettiği ifade edilir.

Esercilere göre, daha açık olarak, Kuran'ın mahlukluğu, Allah'ın gökte olduğu, O'nun birtakım sıfatları bulunmadığı, Kuran'da O'na nispet edilen "yed" gibi sıfatların tevil edilmesi gerektiği, Allah'ın cennette hiçbir kimse tarafından görülemeyeceği, mizan, sırat köprüsü veya kiramen kâtibin gibi meleklerin hariçte varlıkları olmadığı konularında ilk konuşan Cehm'dir. Onlara göre Cehm, tüm bu fikirlerini, Acem kültüründen, Horasan bölgesinden İslama aktarmak istemiştir.[314]

Burada önemli olan, yukarıdaki fikirlerin, Cehm'e nispet edilmesi yoluyla İslam dışı addedilmesidir. Yine burada önemli olan, söz konusu fikirlerin "Cehmiye" adı altında topluca reddedilmiş olmasıdır.

Nitekim Cehmilerin tıpkı "zındıklar" gibi, "dinlerini değiştirenler" hükmünde oldukları ifade edilirken, gerçekte bu fikirlerden birini savunmanın "din değiştirme" sadedinde olduğu da belirtilmiş olmaktadır.

Ashabu'l-hadise göre İbn Abbas'ın, din değiştirenler gibi sayıldıkları için "zındıklar"ın öldürülmesi ile ilgili fetvası, Cehmiye için de geçerlidir. İmam-ı Malik de "Kim dinini değiştirirse başını vurun" hadisine dayanarak, "Zındıklar ve benzerleri gibi dinini değiştirenler, İslamdan huruç edip başka yollar benimseyenler, tövbeye davet edilmeden öldürülür" hükmünü vermiştir. "Tövbeye davet edilmeden öldürülmeleri" fetvası, onların irtidattan daha korkunç bir küfür içinde olduklarını göstermektedir.

Demek ki ashabu'l-hadise göre İslamdaki "zındıklık," Cehmiliktir. Darimi bunu özetle şöyle açıklamaktadır: Cehmiye ile zanadıka aynı şeydir. Aralarında sadece bir veya birkaç konuda benzerlik yoktur, bunlar tamamen birdirler. Bunun için Cehmiler, sahabe zamanında yaşasalardı öldürülürlerdi. Sahabe, Ridde ehline savaş açıp öldürdükleri gibi onları da ortadan kaldırırdı. Hz. Ali, bugünün Cehmileri gibi düşünenleri o gün yakmıştır. Halid Kusra zamanında da Ca'd b. Dirhem, "Allah Hz. İbrahim'i dost edinmemiştir ve Musa ile de konuşmamıştır" dediği için, bir kurban bayramında, hayvan boğazlanır gibi katledilmiştir. O günün ileri gelenleri bunu ayıplamamışlar, aksine güzel görmüşlerdir.[315]

"İbrahim'i Allah'ın dost edinmesi" örneğinden yola çıkarak diyebiliriz ki Cehmilik, büyük ölçüde İslamın Arap çevre kültürü içinde anlamayı kabul etmeyenlere verilen bir isim olmuştur. Çünkü Arapların atası olan İbrahim'in Allah'ın bildik tanıdık bir dostu olarak görülmemesi, Arap anlayışının "Allah ile dostluğu"nu ortadan kaldırmaktadır.

Görüldüğü üzere eser taraftarları, Cehmileri kâfir kabul ederek öldürülmesi gereken kişiler olarak görmektedirler. Çünkü onlar "din değiştirmişler"dir. Burada din değiştirme, Yahudi veya Hıristiyan olma değildir. Çünkü yukarıda bahsi geçen fikirleri benimsemekle kişi Hıristiyan veya Yahudi olmayacaktır. Onlara layık görülen "din," zındıklıktır. Bu durum, irtidattan daha vahim bir küfür olarak nitelendirilmiştir. Ehlü'l-eserin anladığı şekliyle zındıklığı, bir kültür atmosferinden çıkma olarak değerlendirmek mümkündür. Nitekim onların iman-amel birliği tezlerinde de buna benzer bir değerlendirmenin olduğu yukarıda ifade edilmişti.*

Ebu Bekir b. Âsım'ın eserinde geçen bir rivayetin anlaşılma biçimi bu kanaatimizi güçlendirir mahiyettedir. Rivayete göre Hz. Muhammed şöyle demiştir: "Lailahe illallah diyen ve benim Allah'ın Resulü olduğumu kabul eden Müslüman birinin kanının akıtılması asla meşru değildir." Ebu Bekir b. Âsım'ın belirttiğine göre bu ve benzeri rivayetlerde de bulunduğu üzere, Rasulullah'ın bu hükmünden üç günah istisna edilmiştir. Zina etmek, adam öldürmek ve dini terk ederek cemaatten ayrılmak.[116]

Rivayetin başında Müslümanların kanının akıtılmasının helal olmadığı belirtilmektedir. Sonra, Müslüman oldukları halde öldürülebilecekler ifade edilmektedir. Buna rağmen son kısımda "dinin terk edilmesi"nden bahsedilmekte ve dini terk ile cemaatten ayrılma birlikte kullanılmaktadır. Demek ki insanın Müslüman olduğu halde dini terk etmiş addedilmesi, "cemaatten ayrılma" durumuna tekabül etmektedir.

* Bu tabir esas itibariyle Mani dini mensubu için kullanılmıştır. Mani mezhebi mensupları tarafından da kabul edilmiş bir unvandır. "Zındık," "*sıddik*"in tercümesi olan Farsça bir kelimedir. Bu, Batıni bilgiye sahip olmak manasını tazammum eder. Fakat İslam yazarları tarafından elastiki bir şekilde İslam'a uyduğunu alenen söyleyen, ancak gizlice kendi inancına bağlı kaldığı addedilen İran dinlerinden birinin mensubunu göstermek üzere kullanılmıştır. Bkz. De Lacy O'leary, *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, s. 73.

Ashabu'l-hadis, Cehmiye gibi genel bir isimlendirme dışında, belki önemlerine binaen, daha özel mezhep isimleri anmak suretiyle, bunların da İslam dışı olduğunu çok keskin üsluplarla ifade etmeye çalışmıştır.

İbn Kuteybe, ashabu'l-hadisi kınamak için haşeviye, nabite, mücebbire, cebriye gibi isimler kullanıldığını belirtmekte, fakat aslında bu isimleri takanların Peygamber diliyle lanetlendiğini beyan etmektedir. Bu konuda İbn Kuteybe özetle şöyle demektedir: Bu lakapların hiçbiri "haber"de geçmemektedir. Halbuki "Kaderiye" ismi hadiste yer alır. Bu fırka hakkında Rasulullah, "Onlar bu ümmetin Mecusileridir"[317] buyurmuştur. "Rafıza" hakkında Rasulullah, "Ahir zamanda kendilerine Rafıza denilen bir kavim gelecektir. Onlar kendilerini İslamla ansalar bile, İslamdan kesinlikle çıkmışlardır. Onları öldürün, çünkü müşriktirler,"[318] demiştir. Mürcie hakkında da, "Ümmetimden iki sınıf şefaatime nail olamayacaktır. Yetmiş nebinin lisanıyla lanetlenmiş bu gruplar, Mürcie ve Kaderiye'dir" buyurmuştur. Hariciler hakkında ise Rasulullah şöyle demiştir: "Onlar okun yaydan çıktığı gibi dinden çıkarlar. Onlar cehennem ehlinin köpekleridir."[319] Bu isimler Rasulullah tarafından kullanılan isimlerdir. Halbuki ashabu'l-hadise takılan lakaplar, sonradan çıkmadır.[320]

Sonuç

İslam düşünce tarihinde dinin anlaşılma biçimi ile ilgili olarak ortaya çıkan farklı tutumlardan, tavırlardan biri, inancı, tarihin bir önceki döneminde (selef dönemi) sahip olduğu kültürel yapıyla özdeşleştirmektir. Bu tavır, mutlak doğruyu temsil ettiğini iddia etmekte, değişme ve gelişmeye karşı direnci ve "sertleşme"yi öngörmektedir. Bir problemin çözümünü sadece geçmişe referansta araması nedeniyle bu zihniyetin, "gerilemeci din söylemi" şeklinde anılması da mümkündür.

Gerilemeci din söylemi, bilhassa akli tefekkürün, reyin, görüş bildirmenin, kelâmın, felsefenin dinde gelişmeye başlamasıyla, bu suretle aklın, dini anlama ve anlamlandırma yolu ile, olayların nazari tahlil ve terkibini yapma hakkını ilan etmesi akabinde kendini göstermiş, toplumda meydana gelen "yeni gelişmelere" paralel olarak "geçmişe" dayalı hüküm verme ve rivayete dayalı din anlayışı tarzı ile de neredeyse tüm Sünni İslam düşüncesini etkisi altına almıştır.

Bu dinsel tutumun esasını şu şekilde özetlemek mümkündür: Hakikat adına ne varsa hepsi, geçmişte oluşmuştur. "Şimdi"de ve "gelecek"te hakikat aranamaz. Bu yüzden bir meselenin halli için "nas" olmalıdır. Tek delil, nastır. Yani ya vahiy olacak ya da sahabeden gelen bir haber olacaktır. Yahut geçmiş uluların bir kararı bulunacaktır. Elde "âhad" da olsa bir haber varsa, ona teslim olunur ve bu konuda tartışmaya girişilmez. Bunun dışına çıkan, "bid'at ehli"dir.

Gerilemeci din söylemi her değişim ve gelişim aşamasında ortaya çıkabilecek bir "tavır" sadedinde olduğu ve tam anlamıyla bir mezhep hüviyeti taşımadığı için, onun hangi zaman diliminde ortaya çıktığını belirlemede bir zorluk bulunmaktadır. Bu yüzden söz konusu söylemin, en azından "sürecin genişliği" dikkate alınarak incelenmesi zorunluluğu bulunmaktadır.

İslam âleminin genişlemesine, toplum yapısında meydana gelen değişme ve gelişmelere denk düşmesi şartıyla bu zihniyetin ilk İslam asrından beri var olduğunu söylemek mümkündür. Kanaatimize göre gerilemeci din söyleminin ilk temsilcileri, hadis literatüründe "muksirûn" olarak geçen, yani kendilerinden binden fazla hadis rivayetinin yapıldığı "genç sa-

habiler"dir. Bunlar, İslam coğrafyasında beliren sorunlar hakkında "sahabe otoritesi" ile kendilerine başvurulan insanlar olmuşlardır. Böylece araştırma konumuzu teşkil eden zihniyetin inanç ve düşünce esaslarının çok önemli bir kısmının ilk örneklerini bunlar sergilemişlerdir. Gerçi onlardan yapılan nakillere bakılarak bu şahısların ilk öncüler olduklarını tam olarak tespit etmek mümkün değildir. Zira rivayetlerin, nakillerin uydurma olma olasılığı da bulunabilir. Fakat rivayetlerin, sosyal tarih perspektifinden veya fikir-hadise irtibatı esasından incelemeye tabi tutulması, bunlarda ortaya konan genel zihniyetin, bu zatların yaşadığı dönem için de geçerli olduğunu açığa çıkarabilecektir.

Gerilemeci zihniyet, Ömer b. Abdilaziz döneminde idealize edilmiş, kendisine bir sistem olarak dinsel içerik kazandırılmıştır. Ömer b. Abdilaziz bir Arap düşünce disiplini yaratmak gayesi ile geçmişin izlerini tespite yönelmiş, bir dini ve siyasi otorite olarak "*ihya-i sünne ve itfa-i bid'a*" ("sünneti diriltme, yenilikleri yok etme") üzerinde yoğunlaşmıştır. Onunla birlikte, İslam diyarında ortaya çıkmış "değişik yollar" karşısında "müminlerin yolu"nun tespiti, bir siyasi ve kültürel proje haline getirilmiştir. Belki bu aşamaya bitişik olarak söz konusu zihniyet, "ehlü's-sünne" ve "ehlü'l-eser" kavramlarıyla anılmaya başlamıştır.

Ömer b. Abdilaziz'in bu çabası "bid'atler"in, cemaatin yapısını bozduğuna kanaat getiren, bu yüzden seleflerin görüş ve hükümlerini toplamaya meyilli "alimler"i cesaretlendirmiştir. "Din ve dünyanın sebat üzere devamı" için "ilm"in ayakta tutulması, "mübtedi" değil "müttebi" (yenilikçi değil, eskilerin yoluna uyucu) olma, bu "alimler" eliyle din ve itikadın merkezine yerleştirilmiştir.

Bu kişilerin en önemlisi, kendi zamanında ataların bıraktıkları "eser"i en iyi bilen bir otorite olarak görülen Said b. el-Müseyyeb vasıtasıyla, Ebu Hureyre ile arasında ilgi kurulan ve "ilk hadis tedvin eden kişi" olarak anılan Zührî'dir. Zührî, "önceden çiğnenmiş yol"un yeni durumlara hâkim olmasının, böylece belli bir yaşam biçiminin dinleştirilmesi faaliyetinin ilk öncülerinden, eskilerin eserlerinin hadis tedvin faaliyeti adı altında bir dünya görüşü ve yaşama planı halinde formüle edilmesinin ilk mimarlarından biri olmuştur.

Esere itaati esas alan zihniyet, hicri 2. yüzyıla damgasını vuran ehlü'r-rey ve ehlü'l-hadis çatışması ile organize bir hal almıştır. Özgül kültürlerin ötesinde evrensel bir İslam tanımını kabule daha yakın olan, dolayısıyla dinin temel ilkelerine vurguyu ve akliliği esas alan, dünyanın yönlendirilmesinde insan yaratıcılığına ve iradesine önem veren rey taraftarlarının karşısında hadis taraftarları, yaratanın elinden çıkmış olarak hayatın "geçmiş"te, Allah ve Resulünün kutsadığı ilk nesiller eliyle tamamlanmış olduğunu savunmuşlar, "ilm"in selefin ortaya koydu sabitelerden başka bir anlamı bulunmadığını ifade ederek, "şimdi" ve "geleceği" geçmiş zaman içinde tasarlamışlardır. Burada hâkim paradigma şu olmuştur: Hakikat adına ne varsa hepsi "geçmiş"te oluşmuştur. "Şimdi" ve "gelecek"te hakikat aranamaz. İnsan ferdi ve toplum için amelin tek bir hüküm standardı vardır, o da geçmişte ortaya konmuş "âsar"dır. Din "âsar"dır. Yani sahabeden, tabiinden ve tabiinin yoluna uymuş "ümmetin büyükleri"nden gelen sağlam ve meşru rivayetlerdir. Bütün meseleler bu "üçten" alınır. Zira bu nesiller, gelmiş geçmiş ve gelecek olan tüm insanların en hayırlılarıdır. Doğru yol üzere olmak, eser üzerine olmaya bağlıdır.

Hadis taraftarlığının temsil ettiği din görüşünün 2. yüzyılın ortasından itibaren en önemli temsilcilerinden bazılarının, geçmiş sünenleri tespiti "din edinme" olarak addeden Süfyan es-Sevri, "görüşe" uymayı sapıklık sayan Evzai ve dini, önceden gelenlerin bıraktıklarına boyun eğme ve bir itaat formu tarzında açıklayan Malik b. Enes olduğu söylenebilir.

Şafi'i'nin hadis taraftarlarının rivayete dayalı din anlayışlarını hicri 3. yüzyıla taşıyan isimlerden biri olduğu tespitini yapmak mümkündür. Şafi'i din nazariyesinde "yeni bir metot"un sahibi olarak nitelendirilmesine rağmen hadis taraftarı olarak addedilmiştir. Onun hakkındaki değerlendirilmelere bakılırsa "yeni metot," hadis taraftarlığının rey taraftarlığı karşısında tutunabilmesinin yolunu öğretmiştir.

Hicri 3. yüzyılın meşhur siması ve dini sadece "Allah'ın Kitabı, âsar, sünen, Allah'ın Resulü, sahabileri, tabiin, tebe-i tabiin, onlardan sonra da örnek olarak alınan, sünneti kabul eden, âsarı koruyan, sapıklığı tanımayan, hata veya ayrılmakla suçlanmayan şahıslardan gelen sağlam rivayetler" olarak tarif eden Ahmed b. Hanbel, hadis taraftarlığının olgunluk

döneminin lideridir. Onunla birlikte hadis taraftarlığı iyiden iyiye siyasal odağa (muhalefet) yerleşmiş, belki bu yüzden daha fanatik bir boyut kazanmıştır. Tam olarak tespit etmek mümkün olmasa bile "ashabu'l-hadis" kavramının" ehlü's-sünne," "ehlü'l-eser" ve "ehlü'l-hadis" kavramlarından sonra, eskilerin izine tabi olmayı din addedenleri nitelemesi, onun zamanının bir gelişmesidir.

Ehlü'l-hadisin 2. yüzyıldaki serüvenine rağmen selefe ittiba söyleminin merkezindeki ismin Ahmet b. Hanbel olmasının bir anlamı vardır ve bu büyük ölçüde o güne kadar İslam dünyasında görülmeyen bir değişimin yaşanmış olmasına, onun yaşadığı dönemde büyük ilerleme ve gelişme denebilecek fikri ve siyasi bir etkinliğin mevcudiyetine bağlıdır. Çünkü geçmişin tek hakikat düsturu haline getirilmesi öyle bir "tavır"dır ki, değişimi "dayatan" "dış baskı"nın ağırlığı oranında derinleşmektedir.

Abbasilerin Emeviler gibi bir aşiret iktidarı olmamasının tabii sonuçları, özellikle Me'mun dönemindeki yenileşme çabaları, "mihne"nin temsil ettiği sosyokültürel, sosyopolitik durumlar ve çatışmalar, ehlü'l-hadis ve ashabu'l-hadisle Ahmet b. Hanbel isminin özleştirilmesinin sebepleri olarak zikredilebilir.

Abbasilerin, Emevilerin basit aşiret devleti modelini bırakarak, bir ortaçağ imparatorluğu tesis etme gayretlerine paralel olarak İslam medeniyetinde meydana gelen gelişmeler, "yeni durumları" anlamak ve yönlendirmek üzere "dışa açılma," hikmet ve felsefe eserlerinin tercüme edilmesi de bu sebepler arasındadır.

Me'mun'la birlikte başlatılan yenileşme çabalarının toplumda meydana getirdiği sancıların 2. yüzyıldaki değişim ve sancılara benzer tarafları varsa da, bunların bilhassa yoğunluk bakımından daha özgül koşullar yarattığı söylenebilir. Bu dönemde toplumun homojen yapısının yerini heterojen yapı aldığı gibi çok farklı kültürel ve sosyal değerlere sahip insanların birbirleriyle etkileşime girmeleri de söz konusudur. Böylece sonuçta "toplumsal alanlar"ın ve "kültür"ün, hâkim dini sembollerin dışına çıkmasına tekabül eden bir yapısal ayrışma, inanç sistemleri ve anlam dünyalarında farklılıklar belirmiş, hâkim dini yapı, "toplumsal yapı"yı düzenleyici bir ilke olma özelliğini kaybetmiştir.

Bütün bu gelişmeler, din nazariyesi üzerinde yeniden durulmasını gerekli hale getirmiştir. Onu bir tertibe sokma, muhtelif kısımlarını birbirleriyle ahenkli hale getirme, Kuran'ın akli bir tarzda tefsir ve teviline geçit vermek suretiyle bir "imparatorluk dini" oluşturma ihtiyacı baş göstermiştir.

Egemen dini yapı bu gelişmeleri aidiyet ve tanımlama düzeyinde bir buharlaşma olarak görmüştür. Tevil, tefsir, rey, kelâm gibi hususların dinde yer almaya başlamasını, dinin muhtevasına dahil olmayan hususların ithali gibi anlamış, sünnet dışında, geçmişte oluşmuş hakikat dışında çözüm arama girişimlerini bir hâkimiyet kaybı olarak değerlendirmiştir. Bu yüzden dini ilave ve tahriflerden temizleme, onu "saf ve asli şekline uygun anlama"ya ağırlık vermiştir. Böylece "ilk dini topluluğun sadeliğini dönme" şeklinde özetlenebilecek bir "itiraz" şekillenmiştir.

Ahmed b. Hanbel döneminin ehlü'l-hadis ve ashabu'l-hadisle kurulan ilişkisinin bir ölçüde doğru olduğunun bir göstergesi de, Kuran'ın mahluk olup olmadığı ile ilgili tartışmaların bu dönemde belirgin bir görünüm kazanmasıdır. Kuran'ın yaratılmış olduğu tezi, onu bir ölçüde tarihin içine çekip akıl ve rey kıstaslarına göre, yeni gelişmeleri karşılayacak tevil, tefsir ve yorumların önünü açmaya dayanmaktadır. Kuran'ın bütün unsurlarıyla yaratılmamış olduğunu, ezeli bir kelâm olduğunu savunmak ise, "asl" olarak bilinen durumu muhafaza arzusudur. Kuran'ın, Arapçası dahil her maddesi ile ezeli sayılması, onun, cemaatçi yapının karizmatik tabiatının alemi olarak görülmesinden dolayıdır.

Kuran'ın ezeliliğini, sünnet egemenliği, bid'atlerin reddi ve tevilin kabul edilmemesi ile birlikte düşündüğümüzde bu anlayışın, İslamı bir cemaatin hayatına bağlamak ve onun bünyesinde yaşamaya zorlamakla eşanlam taşıdığı ileri sürülebilir. Tanrısal olanı, cemaatin hudutlarında muhafaza etmeye çalışmak veya cemaatin bünyesinde mevcut olan tanrıyı koruma kaygısı, Kuran'ın yaratılmamışlığı tezini gündeme getirmiştir. Bu yüzden tanrı sözünün "dokunulmazlığı" gerçekte sosyal organizasyonun dokunulmazlığına bir atıftır.

Ehlü'l-hadis ve ashabu'l-hadisin akait ve uhreviyat ile ilgili esaslarını bir "savunma ideolojisi" olarak İslamın pratik formda ortaya çıkışından ayırmak mümkün olmamaktadır. Burada tanrı, kabilevi geleneklerle yoğ-

rularak sosyal olaylarla ilgili bir yargı durumuna getirilmektedir. Böylece tanrı ve akait kurgusuna, değişen dünyaya yönelik bir protesto mahiyeti kazandırılmaktadır. Maneviyattan, hikmetten, irfani boyuttan nasibini almamış bu tür bir akait sisteminin sonucunda tanrısal olan, "cemaatin hudutları içinde" muhafaza edilmiş olmaktadır.

Ashabu'l-hadiste tanrı fikri yöresel surette inşa edilmektedir. Bu yüzden antropomorfik özelliklerden sıyrılmış aşkın boyutun ortaya koyacağı tanrı fikrinin evrensel karakterine asla geçit verilmek istenmemektedir. Tanrı, bütünüyle maddi güç içinde ifadelendirilmektedir. Çünkü aşkın Tanrı inancı ile cemaatçi yapının yasallaştırılması bozulmakta, beşeri olarak kurulmuş düzene kozmik bir statü verilememektedir.

Ehlü'l-hadis ve ashabu'l-hadiste eskatolojik temalar yoğun bir tarzda kullanılmaktadır. Kuran'da geçen "gökler âlemi," "arş," "kürs" gibi kavramlar, hadislerin katkısıyla, kendi başlarına gerçeklikleri olan şekli muhteva ile anılmışlardır.

Ashabu'l-hadisin gökler âlemine yaklaşımı, ilkel teodise tiplerini hatırlatmaktadır. Bu tiplerde ferdin hayatı topluluk hayatına gömülü olduğu gibi, ister beşeri olsun ister olmasın, aynı zamanda tüm varlıkta da gömülüdür. Evrenin tamamı "kutsal güçler" tarafından kuşatılmıştır. İnsanların hayatı, evrenin bir uçtan diğerine uzanan hayatından tam olarak ayrılmamıştır.

Uhreviyat ile mitolojinin bu şekildeki pek sıkı münasebeti, aslında belli bir dönemin hülyaları ile inanç sistemi kurma girişimidir. Ehlü'l-eserin bu yolu tutmasının arka planında dini sahada aklın ve objektifliğin kontrolü ele geçirmesine karşı bir tepki bulunmaktadır. Aklilik, bir dinin evrenselliğinin yegâne araçlarından biridir. Dinin yerel kültür unsurları içinde kalmasını isteyenler, gelgeç hevesli formlara kapılarak en mantıksız sembollere sarılma pahasına, akliliğe karşı duracaklardır.

Ehlü'l-eser ve ashabu'l-hadisin akait alanında cahiliye döneminin kalıntılarının hâkim olduğu primitif, animist bir karaktere de sahip olduğu gözlemlenmektedir. Aslında burada da etkili olan, dinin bir hayat modeline göre anlaşılması olgusudur. Çünkü akıl "kabile"den ayrılabilir ve düşünceler dünyasında serbestçe hareket edebilir. Bunun için evrenin dini

sezgi verileri üzerine kurulan akla uygun yorumlar, yani felsefe ve teoloji (kelâm) çabaları reddedilmektedir.

Ehlü'l-eserde insanı hüküm verebilecek bir ölçüt olarak kabul etmeye yanaşmayan belirlenmiş bir inkâr mevcuttur. Bu zihniyette "hakikat" geçmişte belirlenmiş, insana sadece iletilen, durağan, biçimsel ve maddesel bir sistem halinde olduğu için, "insan" "kaybedilmekte," Tanrı ve kutsal gelenek karşısında "görülmemektedir". Ebediyen belirlenen ve artık değişmeyecek olan bir "öz"ün var olduğu inancı, insanın "özgür" olarak kat ettiği yolu, tercihlerini önemsemeyecektir. Bid'atin, muhdes olanın, reyin, görüşün, kelâmın, felsefenin reddedilmesi, aslında değiştirme, yorum, yargılama, değerlendirme, düzeltme çeşidinden her türlü insani eylemin inkâr edilmesinin sonucudur.

Sünni teolojiye kader inancı olarak da yansıyan "önceden tespit" görüşü, değişimin reddini haykıran bir argüman mesabesindedir. Her şey önceden tespit edilmişse, insan yaratıcılığına dayalı "sivil" bir değişim, gelişim ve ilerleme olmayacaktır.

Ehlü'l-eser veya ashabu'l-hadisin belli başlı esasları, özcü bir yaklaşım içine düşüldüğünü açık bir şekilde göstermektedir. Bu zihniyete göre ihtiyaçlar giderilmiştir, eldeki birikim her duruma kâfidir. Artık yetkin hale gelinmiştir. Bu durumda dinin, anlam koruyucu, değer muhafaza edici, tortulaşmış, toplum ve kültürün kendi kendine yeter bir ünitesi haline gelmesi kaçınılmaz olacaktır.

Ehlü'l-eser ve ashabu'l-hadisin temsil ettiği gerilemeci din söylemi ve rivayete dayalı din anlayışı, "selef mezhebi" adı altında ilk İslam nesillerinin din anlayışı olarak anılmış, bu ilk nesiller bir ölçüde "kutsal" addedildiklerinden dolayı onların yolu da, "hak mezhep" olarak kabul edilmiştir.

"Selef mezhebi" selefin tavrını temsil etmemektedir. Bilakis o, siyasette, toplumda, düşüncede ortaya çıkan birtakım gelişmelere tepki gösteren ve "eski nizam"ı arayanların selefe nispet ettikleri bir argümandır. Sahabe ve tabiin içinden "eski nizam"ın savunucuları bulunmaktadır. Fakat bunlar, Hz. Peygamber'in ve ilk İslam toplumunun din anlayışını temsil etme iddiasında olmalarına rağmen, İslam öncesi yaşam biçi-

minin İslamla meşrulaştırılması durumunun öncüleri olarak mütalaa edilmeye daha layıktırlar.

"Selef mezhebi," ilkel düzeyde de olsa, geçmişin gelenekselleştirilmeye çalışılması faaliyetidir. Yani burada "gelenekçilik" değil, gelenekleştirici bir işlev söz konusudur. Burada belli bir aidiyet için "öz oluşturma," "öz bilinci" bir sistem olarak sunma faaliyeti bulunmaktadır.

Gazali'den sonra "selef mezhebi" olarak anılan ehlü'l-hadisin din söylemi, lokal bir kültürel özcülüğün düşünceyi kuşatmasını, dinsel yaşam alanının kolonileştirilmesini temsil etmektedir. Dinde yerel nitelikli olanın ön plana çıkarılması, belli tarihselliklerle "kapatılmış" bir İslamın, evrensel olduğu iddiasına tekabül etmektedir.

Ehlü'l-eser ve ashabu'l-hadiste din, aidiyet ihtiyacı esas alınarak belirlenmiş, böylece bir dışlama aracı, bir tehdit aleti haline getirilmiştir. Korunma içgüdüsüyle "silahlar çoğaltılmış," güce çevirmek için dinin ruhu alabildiğine budanmıştır. Ehlü'l-hadis zihniyeti ile din, belli bir kültürel aidiyetin korkularının kullandığı bir fren haline getirilmiştir.

Değişimden korkan bir insan topluluğu, eskinin değerlerine ve simgelerine sığınacak ve tepkiyi esas alan bir din projesi geliştirecektir. Ehlü'l-eser, durağan kabilevi bir toplum yapısının, en küçük değişime bile isyan eden bir İslam anlayışında kendini temellendirmesi, korkak, bağnaz, sert bir dinde yansıma bulmasıdır.

"Selef mezhebi," "geçen zamanın sünnetlerine dayanan," bildik tanıdık dünyanın "bozulmasını" önlemek için esere tabi olmayı istikamet üzere oluş kabul eden, her türlü değişime cephe alan, "bid'at"i, "muhdes" olanı, "rey"i inkâr eden, böylece değiştirme, yorum, yargılama, değerlendirme, düzeltme çeşidinden tüm insani eylemleri yok farz eden gerilemeci bir zihniyeti temsil etmektedir. Burada hedef, adeta "tarihi sona erdirerek" cemaatin normatif özelliğini koruyup daimiliğini ve denetimini sağlamaktır.

Bilahare kazandığı bünye itibariyle, ayrı düşünce katlarının *anlamlı bir biçimde* üst üste tabakalanışından vücut bulmuş ehl-i sünne ve'l-cemâa, Mutezili ve "Cehmi" yöntemi benimsemek suretiyle bu "son"u tartışmış ve onu aşmaya çalışmıştır. Örneğin, Kuran Arapçasının ezeli olmadığı, "lafzın" mahluk olduğu görüşünü kabul etmek suretiyle, Kuran'ın akla

uygun tevil ve tefsirinin Sünni düşüncedeki yolunu açmış, yeni bilgilere böylece ulaşmaya çalışmıştır. Bu, bir zaman, şayan-ı dikkat bir gelişmeye neden olmuştur. Fakat gelişmeyi sağlayan dengenin üzerine kurulduğu temel, daha fazla büyümeye ve gelişmeye imkân vermemiştir. Çünkü devamlılık unsurunu sağlayan kontrol edici el, rasyonel bir şekilde değerlendirilememiştir. Ehl-i sünnet burada, ehlü'l-hadisi temelde aşamamış, onun irrasyonalitesine sadık kalmıştır. O da selefi, dini bir otorite olarak almaya devam etmiş, haberi genel bir tavır olarak akliliğe tercih etmiştir. Böylece daha gelişmeye başladığı sıralarda kendini kilitlemiştir. Geçmişi bilgiye ve bilince dönüştürmeden bir tür "din" olarak yaşamanın, sadece basit tıkanmalar yaşandığında akli çözümlere bel bağlamanın, düşüncenin kendine özgü tabiatı gereği, sonunda çökeceği açıktır.

Notlar

Giriş

1 Ayhan Bıçak, *Tarih Bilimi*, Çantay Kitabevi, İstanbul 1999, s. 19.

2 Bkz. Yusuf Ziya Yörükan, *Ebu'l-Feth Şehristani "Milel ve Nihal" Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme ve Mezheplerin Tetkikinde Usûl*, notlarla yayına haz. Murat Memiş, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2002, s. 177.

3 Bu anlayış için bkz. Arnold Toynbee, *Tarihçi Açısından Din*, çev. İ. Canan, Kayıhan Yay., İstanbul 1973, s. 21-22.

4 Bkz. Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim eş-Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1990, c. I, s. 4-8 (üç cildi bir arada).

5 Örnek olarak bkz. Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed el-Bağdadi (ö. 429 h.), *el-Fark Beyne'l-Fırak*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut tsz, s. 4 vd.

6 Bağdadi (ö. 429 h.), *el-Fark Beyne'l-Fırak*, s. 14.

7 Bağdadi, *age*, s. 328-330.

8 Yörükan, *Ebu'l-Feth Şehristani*., s. 173.

9 Yörükan, *age*., s. 204.

10 Bkz. Ebu Muhammed Abdullah b. Abdirrahman ed-Darimi, *Sünen-i Dârimi*, tercüme ve tahkik: Abdullah Aydınlı, Madve Yay., İstanbul 1994; *Sünen*, c. I, s. 2320-232; İbn Abdilberr, *Camiu Beyani'l-İlm ve Fadlihi ve ma Yenbagî fî Rivayetihi ve Hamlihi*, takdim: Abdulkerim el-Hatip, Dâru'l-Kütübi'l-İslamiyye, Kahire 1982, s. 476, 496.

11 Bkz. Hasan Onat, "Mezheplerin İnanç Esaslarının Sistemleşmesinde Kuran'ın Rolü," *I. Kuran Sempozyumu Tebliğler-Müzakereler (1-3 Nisan 1994)*, Bilgi Vakfı Yay., Ankara 1994, s. 415-417.

12 Bkz. Peter L. Berger, *Kutsal Şemsiye*, çev. Ali Coşkun, Rağbet Yay., İstanbul 2005, s. 172.

13 Bkz. Kubilay Aysevener, E. Müge Barutça, *Tarih Felsefesi*, Cem Yayınevi, İstanbul 2003, s. 55 vd.

14 Kubilay Aysevener, E. Müge Barutça, *age*, s. 102 vd.

15 Birinci tarif Dilthey'in, ikincisi Ricoeur'undur. Bkz. Steven D. Kepnes, "Anlama ve Açıklama Yöntemleri Arasındaki Uçurumu Birleştirmek," J. Thompson, *Odaktaki Sosyoloji*, çev. Bekir Z. Çoban, Birey Yay., İstanbul 2004, s. 130-144.

16 Bkz. Adil Çiftçi, *Nasıl Bir Sosyal Bilim, Temel Sorunlar ve Yaklaşımlar*, Kitabiyât, Ankara 2003, s. 145.

17 Zihniyet çözümleme yönteminin mezhepler tarihine uygulanışının bir örneği için bkz. Sönmez Kutlu, "İslam Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu," *İslamiyât*, c. IV, sayı: 4 (2001), s. 15-36.

18 Bkz. Alex Mucchielli, *Zihniyetler*, çev. Ahmet Kotil, İletişim Yay., İstanbul 1991, s. 7-17.

19 Bkz. Uwe Japp, "Hermeneutik, Filoloji ve Edebiyat," *Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar*, derleyen-çeviren: Doğan Özlem, Ark Yayınevi, Ankara 1995, s. 219-220; Kubilay Aysevener, E. Müge Barutça, *Tarih Felsefesi*, s. 110-111.

20 Uygur Kocabaşoğlu, "Üniversitelerde Atatürk İlkeleri ve Devrim Tarihi Dersleri" adlı sempozyumda yapılan konuşma. Bkz. http://www.oed.metu.edu.tr/documents/Ataturk_ilkeleri_sempozyum.doc

dosyasının html sürümü, http://216.239.59.104/search?q=cache:mrSoSDiENcwJ:www.oed.metu.edu.tr/documents/Ataturk_ilkeleri_sempozyum.doc+Cristopher+Hill&hl=tr&lr=lang_tr (29.11.2005).

21 Bkz. Muhammed Abid el-Cabiri, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. B. Köroğlu, H. Hacak, E. Demirli, Kitabevi, İstanbul 2000.

22 Bkz. Sönmez Kutlu, "İslam Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu," *İslamiyât*, c. IV, sayı: 4 (2001), s. 15-36.

23 Bkz. Mehmet Zeki İşcan, "Ehl-i Sünnet'in Oluşumunda Öncü Bir şahsiyet Olarak Hasan Basrî," *Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmi Dergisi* (Kırgızistan), sayı: 7 (2005), s. 28.

24 W. Montgomery Watt, *İslam Nedir*, çev. Elif Rıza, Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1993, s. 263.

25 Bkz. Gökhan Bacık, "Kamusal Alan Tanımı Üzerine Bir Tartışma," *Sivil Bir Kamusal Alan*, (edisyon) Kaknüs Yay., İstanbul 2005, s. 10.

26 G. Deleuze, F. Guattari F., *Felsefe Nedir*, Yapı Kredi Yay., İstanbul 2000, s. 24.

27 Bkz. M. Foucault, *The Archeology of Knowledge*, Londra 1992, s. 3.

28 Ebu Ubeyd el-Kasım b. Sellam, *Kitabu'l-İman*, tah. Muhammed Nasuriddîn el-Elbâni, el-Mektebetu'l-İslamî, Beyrut 1983, s. 9, 24, 29, 35.

29 Ebu Ubeyd, *Kitabu'l-İman*, s. 9, 29, 35.

30 Eş'ari, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail (ö. 330 h.), *Mukâlâtu'l-İslamiyyîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Mektebetu'-Nahdati'l-Mısriyye, 1950, c. I, s. 322.

31 Bkz. İbn Sa'd, Muhammed, *et-Tabakatu'l-Kübra*, Beyrut 1990, c. V, s. 126.

32 Bkz. Bağdadi, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, s. 26-27.

33 Bize göre bu etkiler çok fazladır.

34 Ehlü's-sünne ve'l-cemâada böyle bir kırılmanın yaşanması, Ebu Hanife özelinde rey ve aklilik taraftarlarının Sünnilik içinde yer bulmasıyla başlamıştır. Watt, Bağdadi ve Şehristani'nin kitaplarında Ebu Hanife'nin ehlü's-sünne içinde değerlendirilmesine bakarak, anlayışların yakınlaşmasında Bağdadi'nin referans alınabileceğini ifade eder. Givony ise İbn Hazm, Bağdadi ve Şehristani'nin hâlâ Ebu Hanife'ye şüpheyle yaklaşılması tavrını sürdürdükleri görüşündedir. Bu konuda güzel bir tartışma için bkz. Joseph Givony, "Fırak Edebiyatında İmam Ebu Hanife'nin Tasviri İle İlgili Meseleler," çev. Muzeffer Tan, N. Kemal Karabiber, *İmam Maturîdî ve Maturîdîlik*, haz. Sönmez Kutlu, Kitabiyat, Ankara 2003, s. 59-78. Kanaatimize göre ehlü's-sünnenin, ayrı düşünce katlarının *anlamlı bir biçimde* üst üste tabakalanışından vücut bulmuş bir yapıya kavuşmasının referanslarını Hattabi ve Makdisi'ye götürmek daha uygun olacaktır. Özellikle Hattabi'nin "Ümmetimin ihtilafı rahmettir" hadisi üzerinde yoğunlaşması, Makdisi'nin de 73 fırka hadisinin bilinen tüm çeşitlerinin aksine olarak "Ümmetim yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır. Bunların yetmiş ikisi cennette sadece biri cehennemdedir" şeklindeki rivayeti esas alması, bu açıdan incelenmeye değerdir.

35 Bkz. Hebetullah b. Hasan b. Mansurel-Lâlekâi (ö. 418 h.), *İtikâdu Ehli's-Sünne*, Riyad 1402, c. I, s. 179.

36 Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Kitabu'z-Zühd*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983, s. 334.

37 Şafi'i, *el-Umm*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut tsz, c. I, s. 190, 257; c. VI, s. 174; c. VII, s. 201.

38 Muhammed b. Nasr b. el-Haccac el-Mervezi (ö. 294 h.), *es-Sünne*, tah. Salim Ahmed es-Selefî, Beyrut 1408, s. 97-99.

39 el-Lâlekâi, *İtikâdu Ehli's-Sünne*, c. I, s. 179-182.
40 Bkz. Abdullah b. Adiyy b. Abdillah b. Muhammed Cürcanî (ö. 365 h.), *el-Kâmil fî Duafâi'r-Rical*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1988, c. VI, s. 291; c. VII, s. 145.
41 Bkz. Ebu Bekir Ahmet b. Ali b. Sabit el-Hatib el-Bağdadi, *Şerefu Ashabi'l-Hadis (Tenkitli Basım)*, haz. Mehmet Said Hatiboğlu, Ankara Üniv. Basımevi, Ankara 1972, s. 8-9, 28-30.
42 Kadı Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ebi Ya'lâ, *Tabakâtu'l-Hanabile*, tahkik: Muhammed Hamid el-Faki, Matbaatu's-Sünneti'l-Muhammediyye, Kahire 1952 (iki cilt bir arada), c. II, s. 39.
43 Bkz. İbn Abdilberr, *Camiu Beyani'l-İlm*, s. 452.
44 Örnek olarak bkz. Yahya b. Main Ebu Zekeriyya (ö. 233 h.), *Tarihu İbn Main*, Şam 1400, s. 196; Ahmed b. Hanbel, *İlelu Ahmed b. Hanbel*, Mektebetu'l-Maârif, Riyad 1409, s. 102.
45 Bkz. Ebu Zekeriyya Yahya en-Nevevi, *Sahihu Müslim bi Şerhi'n-Nevevî*, el-Matbaatu'l-Mısriyye ve Mektebetuha, Mısır 1349, c. I, s. 36, 131.
46 Şafi'i, *İhtilafu'l-Hadis*, Müessetu'l-Kütübi's-Sekafiyye, Beyrut 1985, s. 85, 93, 108, 265, 275, 276.
47 Bkz. Hatib Bağdadi, Ebu Bekir Ahmed b. Ali, *er-Rıhle fî Talebi'l-Hadis*, tah. Nuruddin Itr, Şam 1975, s. 222-224.
48 Örnek olarak bkz. Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizi, *Sünenu't-Tirmizî*, Dâru İhyai Turasi'l-Arabî, Beyrut tsz, Kitabu Sıfati'l-Cenne 20 (25579), c. IV, s. 691-692.
49 Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberi, *Tarihu't-Taberi Tarihu'l-Ümem ve'l-Mulûk*, tah. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Beyrut tsz, c. VIII, s. 631.
50 İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dineveri (ö. 276 h.), *Te'vilu Muhtelefi'l-Hadis*, tashih: Muhammed Zührî en-Neccar, Dâru'l-Ceyl, Beyrut 1976, s. 3-7.
51 Bkz. Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizi, *Sünenu't-Tirmizî*, Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut tsz, *Kitabu'l-Fiten* 27 (c. IV, s. 485-489).
52 Ebu Abdillah Muhammed b. İsmail el-Buhari, *Kitabu Tarihi'l-Kebîr*, Dâiretu'l-Mearifi'l-Osmaniyye, Hindistan 1958, c. IV, s. 21.
53 Buhari, *Kitabu Tarihi'l-Kebîr*, c. V, s. 178.
54 Buhari, *et-Tarihu's-Sagîr*, Dâru'l-Maarif, Beyrut 1986, c. I, s. 353.
55 Buhari, *et-Tarihu's-Sagîr*, c. II, s. 230.
56 Eş'ari, *Makâlâtu'l-İslamiyyîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Mektebetu'-Nahdati'l-Mısriyye, 1950, c. I, s. 320.
57 el-Lâlekâi (ö. 418 h.), *İtikâdu Ehli's-Sünne*, c. I, s. 23-24.
58 Ebu Abdillah Muhammed b. Abdillah el-Hâkim en-Nisabûri, *Marifetu Ulûmi'l-Hadis*, tah. Ma'zam Hüseyn, Dâru İhyai'l-Ulûm, Beyrut 1994, s. 39.
59 Bkz. Ali b. Ahmed b. Hazm el-Endulûsî (ö. 456 h.), *el-İhkam*, Dâru'l-Hadis, Kahire 1404, c. I, s. 99.
60 El-Lâlekâi, *İtikâdu Ehli's-Sünne*, c. I, s. 23-24.
61 Hatib Bağdadi, *er-Rıhle fî Talebi'l-Hadis*, s. 221.
62 Hatib Bağdadi, *er-Rıhle fî Talebi'l-Hadis*, s. 87; Hâkim en-Nisabûri, *Marifetu Ulûmi'l-Hadis*, s. 37-40.
63 Eş'ari, *Makâlâtu'l-İslamiyyîn*, c. I, s. 322-324.
64 Burada Kuran Allah kelâmıdır demek, Kuran'ı Allah ezelde Arapça olarak konuşmuştur, demektir.
65 Eş'ari, *Makâlâtu'l-İslamiyyîn*, c. I, s. 320-321.

66 İbn Kuteybe, *Te'vilu Muhtelefi'l-Hadis*, s. 86.
67 Bkz. Abdirrahman ed-Dârimi, *Sünen-i Dârimî*, c. I, s. 201.
68 Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Kitabu'z-Zühd*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983, s. 356.
69 İbn Kuteybe, *Tevil*, s. 286; İbn Abdilberr, *Camiu Beyani'l-İlm*, s. 1120-129.
70 İbn Abdilberr, *Camiu Beyani'l-İlm*, s. 479-480.
71 İbn Abdilberr, *Camiu Beyani'l-İlm*, s. 491.
72 İbn Abdilberr, *Camiu Beyani'l-İlm*, s. 215, 490.
73 İbn Nedim, *el-Fihrist*, Revaiu't-Turasi'l-Arabî, Beyrut tsz, s. 225-229.
74 Ebu Nuaym Ahmed b. Abdillah el-İsbahani, *Hilyetu'l-Evliya ve Tabakatu'l-Asfiya*, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut 1967, c. 9 s. 112.
75 Bkz. Abdurrahman b. Ebi Hatim Muhammed b. İdris Ebu Muhammed er-Razi et-Temimi (ö. 327 h.), *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, Dâru İhyai Turasi'l-Arabî, Beyrut 1952, c. VII, s. 203.
76 el-İsbahani, *Hilyetu'l-Evliya ve Tabakatu'l-Asfiya*, c. IX, s. 96.
77 Kadı Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ebi Ya'lâ, *Tabakâtu'l-Hanabile*, c. I, s. 92.
78 İbn Ebi Ya'lâ, *Tabakâtu'l-Hanabile*, c. II, s. 210.
79 Bkz. İbrahim b. Yakub el-Cevcezani, *Ahvalu'r-Rical*, tah. Subhi el-Bedriyye es-Semarrai, Müessesetu'r-Risale, Beyrut 1405, s. 43, 151, 214.
80 Bkz. Abdurrahman b. Ebi Hatim Muhammed b. İdris Ebu Muhammed er-Razi et-Temimi, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, c. I, s. 358. Ebu Hatim ashabu'l-hadis kavramını ehlü'l-hadisin önde gelen imamları anlamında kullanıyor gibidir. Bkz. *age*, c. II, s. 19.
81 Bkz. Hatib Bağdadi, *Tarihu Bağdat*, c. II , s. 30-33.
82 Bkz. İbn Kuteybe, *el-İhtilaf fi'l-Lafz ve'r-Red ale'l-Cehmiyye*, tashih ve ta'lik: M. Zahid Kevseri, Mektebetu'l-Kudsî, Kahire tsz, s. 9-11.
83 Tacuddin Ebi Nasr Abdulvehhab b. Ali b. Abdilkafi es-Subki (ö. 771 h.), *Tabakâtu'ş-Şafiiyyetu'l-Kübra*, tah. Mahmud Muhammed et-Tanahi, Abdulfettah Muhammed, Matbaatu İsa el-Bâbi el-Halebi, 1967, c. III, s. 374.
84 el-Eş'ari, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail (ö. 330 h.), *el-İbane an Usûlu'd-Diyane*, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut 1990, s. 17.
85 Bkz. İbn Kuteybe, *Te'vilu Muhtelefi'l-Hadis*, s. 15-17, 78-82.
86 en-Nisabûri, *Marifetu Ulûmi'l-Hadis*, s. 37.
87 Ebu Ubeyd el-Kasım b. Sellam, *Kitabu'l-İman*, s. 19.
88 Taberi, *Tarih*, c. I, s. 28, 74, 66.
89 Ebu Bekir Ahmed b. el-Huseyn el-Beyhaki (ö. 458 h.), *Şuabu'l-İman*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1410, c. I, s. 95 (84 nu).
90 Beyhaki, *age*, c. I, s. 95.
91 Beyhaki, *age*, c. I, s. 99 (1277 nu).
92 Gazali'nin "Selef mezhebi' ile ilgili görüşleri için bkz. Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazali, "İlcamu'l-Avam an İlmi'l-Kelâm," *Mecmuatu Resaili'l-İmam el-Gazali*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1987, s. 62-95.
93 Bkz. Muhammed b. Abdilkerim eş-Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. 1, s. 28.
94 Hüseyin Hansu, *Mu'tezile ve Hadis*, Kitabiyât, Ankara 2004, s. 282 (Belhi, *Makalat*, vr. 37'den naklen)

95 Bkz. Kadı Abdulcebbar el-Hemezani, *el-Münye ve'l-Emel*, takdim ve tahkik: Isamuddin Muhammed Ali, Dâru'l-Marifiyyeti'l-Cami'iyye, tsz, s. 121; Hansu, *Mu'tezile ve Hadis*, s. 293.

96 Ebu Ubeyd el-Kasım b. Sellam, *Kitabu'l-İman*, s. 24, 34-35, 42

97 Bkz. Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalani, *Fethu'l-Bârî*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1379, c. XIII, s. 492.

98 Bkz. Ebu Abdillah Şemseddin Muhammed b. Ahmed ez-Zehebi, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, Müessesetu'r-Risale, Beyrut 1986, c. XIII, s. 215; c. XVI, s. 214; c. XVIII, s. 161; c. XXI, s. 464.

99 Yusuf Ziya Yörükan "selef mezhebi"ni peygamber devrindeki dini hayatın sahabe ve tabiiler tarafından icma suretiyle fiilen ve naklen getirdikleri yolun adı olarak betimlemektedir. Fakat ona göre bu "mezhep"te akla hiç kıymet verilmemiş, rey ve içtihat reddedilmiş değildir. Sadece müteşabih ayetlerin anlamları, Allah'ın ilmine terk olunmuştur. Ne var ki daha sonra bu yol, bilhassa Ahmed b. Hanbel tarafından darlaştırılmış ve katı bir nasçılık olarak sistemleştirilmiştir. Bkz. *İslam Akait Sisteminde Gelişmeler*, notlar ve eklerle yayıma hazırlayan: Turhan Yörükan, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2001, s. 73-76.

100 Bkz. Ahmed İbn Teymiye, *Mecmûu Fetevâ*, Dâru Alemi'l-Kütüb, Riyad 1991, c. XII, s. 349-350; c. XVI, s. 471-476.

101 İbn Teymiye, *Mecmûu Fetevâ*, c. V, s. 28; c. VI, s. 51-56, 374-379; c. X, s. 99; c. XII, s. 309. Bu görüşlerinden dolayı Celaleddin Devvani, İbn Hacer el-Heytemi İbn Teymiye'yi mücessemeden saymışlardır. Bkz. Yörükan, *İslam Akait Sisteminde Gelişmeler*, s. 82.
Selefiye kavramı İbn Kesir (ö. 774 h.) tarafından da kullanılmıştır. O, Şeyh Fethuddin b. Seyyidinnas adlı bir zattan bahsederken "O, selefiye akaidi üzerine idi" demektedir. Bkz. İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, Mektebetu'l-Mearif, Beyrut; Mektebetu'n-Nasr, Riyad 1966, c. XIV, s. 169. İbn Haldun da (ö. 808 h.) *Mukadime*'sinde, "İlahiyat İlmi" bahsinde "selefiyye akaidi" ifadesini kullanmaktadır. Bundan kastının aklı değil de "delil"i esas almak olduğu anlaşılmaktadır. Bkz. Abdurrahman b. Muhammed b. Haldun, *Tarihu İbn Haldun*, Beyrut 1971, c. I, s. 413-414.

102 İbn Teymiye, *Mecmûu Fetevâ*, c. VI, s. 51; c. XVI, s. 472.

103 İbn Teymiye, *age*, c. VI, s. 51-53.

104 Örnek olarak bkz. İbn Teymiye, *age*, c. V, s. 28-29.

105 Bkz. Yörükan, *İslam Akaid Sisteminde Gelişmeler*, s. 79.

106 İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, Evkaf-ı İslamiyye Matbaası, 1339-1341 (iki cilt bir arada), c. I, s. 97-100.

107 Kıvameddin Bursan, "İslam'ın En Kadim İki Mezhebinin Münakaşası" ("İmam Ahmed'in Bir Eseri" adlı çevirinin önsözü), *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, sene: , sayı: 5-6 (1927).

108 Bkz. Süleyman Uludağ, *Kelâm Dersleri*, İrfan Yay., İstanbul 1969, s. 62-63.

109 İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, c. I, s. 105.

110 Gilles Kepel, *Cihat, İslamcılığın Yükselişi ve Gerilemesi*, çev. Haldun Bayrı, Doğan Kitap, İstanbul 2001, s. 83.

111 Bkz. M. Watt, *İslamî Tetkikler, İslam Felsefesi ve Kelâmı*, çev. Süleyman Ateş, Ankara Üniv. Basımevi, 1968, s. 141, 144.

112 Bkz. İbn Teymiye, *Mecmûu Fetevâ*, cem' ve tertip: Abdurrahman Muhammed b. Kasım, Ribat, Mektebetu'l-Mearif, 1981, c. I, s. 74-99.

113 Fazlur Rahman, *İslam*, s. 288-289.

114 Bkz. Siracul Hak, "İbn Teymiye," çev. Mustafa Armağan, *İslam Düşüncesi Tarihi*, İstanbul, İnsan Yay., 1991, c. III, s. 32, 42.

115 Bkz. Fazlur Rahman, *İslam*, s. 209, 245.

116 Örnek olarak bkz. İbn Teymiye, *Mecmûu Fetevâ*, Dâru Alemi'l-Kütüb, Riyad 1991, c. V, s. 31-35.

117 Bkz. İbn Teymiye, *Minhacu's-Sünne*, tah. Muhammed Reşad Salim, Mektebetu İbn Teymiye, Kahire 1989, c. II, s. 62; c. III, s. 98-102, 289-290.

118 Ebu Zehra, *İslam'da Siyasi ve İtikadî Mezhepler Tarihi*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Osman Eskicioğlu, Yağmur Yayınevi, İstanbul 1970, s. 204.

119 Yazıcı, Muhammed, *İbn Teymiye'nin Mecmû'u Fetevâ İsimli Eserinde Ehl-i Bid'at Fırkalarına Bakışı*, Basılmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniv. Sos. Bil. Enst., 1998, s. 349.

120 Bkz. Nazih Ayubi, *Arap Dünyasında Din ve Siyaset*, çev. Yavuz Alagon, Cep Kitapları, İstanbul 1992, s. 25, 31, 44-45.

121 Hamit İnayet, *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*, çev. Hicabi Kırlangıç, Yöneliş Yay., İstanbul 1991, s. 20.

122 Ethem Ruhi Fığlalı, *Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri*, Selçuk Yayınevi, Ankara 1986, s. 103.

123 Bkz. Muhammed b. Abdilvehhab, "Keşfu'ş-Şubuhat," *Müellefetu'-ş-Şeyhu'l-İmam Muhammed b. Abdilvehhab*, Riyad tsz, s. 156-157.

124 Muhammed b. Abdilvehhab, *age*, s. 175-176.

125 Ethem Ruhi Fığlalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, s. 116-117.

126 Bkz. Ahmet Vehbi Ecer, *Tarihte Vehhabi Hareketi ve Etkileri*, Avrasya Stratejik Araştırmalar Merkezi Yay., Ankara 2001, s. 68.

127 Dozy'e göre Vehhabiler Protestanların put kırıcılarına benzemektedirler. Bkz. Yusuf Akçura, *Osmanlı Devleti'nin Dağılma Devri (XVIII. ve XIX. Asırlarda)*, Ankara 1985, s. 23. İsmet Zeki Eyuboğlu, Muhammed b. Abdulvehhab ve Vehhabiliği şöyle anlatmaktadır: "Muhammed b. Abdulvehhab'a göre bütün Müslümanlar kardeştir, birdir. ... Şeriatın getirdiği kuralları uygulama imkânı yoktur. İslam dininin temel ilkeleri katı şeriatçılar tarafından değiştirilmiştir. Bu yüzden dinin içi boşalmış, gerçek özden yoksun kalmıştır." Eyuboğlu daha sonra şöyle devam etmektedir: "Vehhabiliğin bu düşünceleri koyu şeriatçılarca suç sayılır. Buna 'dinsizlik' diyenler de vardır." Bkz. İsmet Zeki Eyuboğlu, *Günün Işığında Tasavvuf Tarikatlar Mezhepler Tarihi*, Geçit Kitabevi, İstanbul 1987, s. 435.

128 Fazlurrahman, *İslam*, s. 250.

129 Kemal Karpat, *İslam'ın Siyasallaşması*, çev. Şiar Yalçın, Bilgi Üniv. Yay., İstanbul 2001, s. 39-41.

130 Ahmed Emin'e göre bu hareket, liderleri Muhammed b. Abdulvehhab'ın içinde yetiştiği çöl hayatının bir neticesidir. Abdulvehhab'ın "ıslahat"ı bedevice bir görünüm arz eder. Bkz. Ahmed Emin, *İslam'ın Bugünü*, çev. A. Öztürk, İslam Kitabevi Yay., Ankara 1977, s. 139-144.

131 Vehhabiliğin ilk yayılma imkânı bulduğu Necid bölgesinin geleneksel sosyal ve idare yapısı hakkında genelde şöyle bir değerlendirme yapılmaktadır: Necid'in ahalisi iki kısımdan meydana gelmektedir. Bunlar bedeviler ve hazarilerdir. Hazariler çöllerle çevrilmiş vaha ve vadilerde, su kenarlarında kurulmuş kasabalarda yaşayan, ziraat ve ticaretle uğraşan ahalidir. Bunlar bedevilikten geldikleri için, yağmur mevsimi akabinde yeşillenen çöllere çekilip çadırlarda yaşayarak oranın saf ve temiz havasını teneffüs etmeye alışıktırlar. Bedeviler ise hayatlarında hiçbir çatının altına girmeyerek ömürlerini kıldan ördükleri çadırların gölgesinde ve develerin sırtlarında geçirirler. Bkz. Ze-

keriya Kurşun, *Necid ve Ahsa'da Osmanlı Hâkimiyeti Vehhabi Hareketi ve Suud Devleti'nin Ortaya Çıkışı*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1998, s. 11.

132 Vehhabiliğin yayılmasının nedenlerinden biri, bedevilerin dini iptidailikleridir. Vehhabilik bedevi anlayışına hitap ettiği için yayılma imkânı bulmuştur. Sürekli zor tabiat şartlarına karşı mücadele veren bedeviler, tabiatın bu huşunetini yaşantılarında da sergilemekteydiler. Hayatlarında itidal ve tolerans yoktu. Yaşayabilmek için çevrelerine karşı acımasız ve gaddar olmak zorundaydılar. İşte bu anlayışlarına oldukça uyan ve her şeyi belirlenmiş kurallara bağlayan katı ve bir anlamda fanatik din anlayışını kolayca benimsemişlerdi. Bkz. Z. Kurşun, *age*, s. 60.

133 Fazlur Rahman, *İslam*, s. 249.

134 Hüsnü Ezber Bodur, *Dini İhya Hareketi Olarak Vehhabiliğin Doğuşu*, Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum 1986, s. 11.

135 Fığlalı, *age*, s. 115.

136 İnayet, *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*, s. 10.

137 Yusuf Akçura Vehhabi hareketini değerlendirirken Vehhabilerin daha 19. yüzyılın başlarında Arabistan'ı Osmanlı idaresi altından çıkararak, müstakil bir Arap devleti tesis etme gayesini hedeflediklerini söylemektedir: "Vehhabi hareketi milli bir Arap hareketidir. Vehhabi hareketi, mezhebî ve dini esaslara istinaden Türk hâkimiyetini tanımamak ve Arabistan'da bir Arap devleti tesis etmek gayesini istihdaf etmiş ve hareketin iptidalarında bile bir müddet için buna muvaffak olmuştur." Bkz. Akçura, *Osmanlı Devleti'nin Dağılma Devri (XVIII. ve XIX. Asırlarda)*, s. 22. Enver Ziya Karal, Vehhabiliğin en azından Osmanlı'nın dini birliğine vurulan bir darbe olduğunu, Osmanlı İmparatorluğunun dayandığı İslami prensipleri kemiren bir mahiyete sahip bulunduğunu ifade etmektedir. Bkz. Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1983, c. V, s. 29. Karal'a göre aynı zamanda bu hareket, 19. yüzyıl boyunca devam edecek milliyetçilik cereyanlarına esas vazifesi görecek kadar önemlidir. Bkz. Karal, *Selim III'ün Hatt-ı Hümayunları*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1999, s. 152.

138 Hüseyin Gazi Yurdaydın, *İslam Tarihi Dersleri*, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yayınları, Ankara 1988, s. 183-184.

139 Bkz. Rauf Ahmet Hotinli, "İslamiyet Devrinde Arabistan," *İslam Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul 1965, c. I, s. 491-498.

140 Mehmet Ali Büyükkara, *İhvan'dan Cüheyman'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, Rağbet Yay., İstanbul 2004, s. 50 vd.

141 Bkz. Aziz el-Azmeh, *İslamlar ve Moderniteler*, çev. Elçin Gen, İletişim Yay., İstanbul 2003, s. 223-236.

142 Büyükkara, *age*, s. 48.

143 Büyükkara, *age*, s. 109-115.

144 Büyükkara, *age*, s. 128-135.

145 Bkz. Olivier Roy, *Küreselleşen İslam*, çev. Haldun Bayrı, Metis Yay., İstanbul 2003, s. 127.

146 Nazih Ayubi, *Arap Dünyasında Din ve Siyaset*, s. 79.

147 Reşit Rıza Muhammed Abduh'un öğrencisi olduğu için ona "yenilikçi" gözü ile bakılmıştır. Halbuki o, İbn Teymiye'nin ve bilhassa onun metedolojisinin hayranı idi. Bkz. Watt, *İslamî Tetkikler İslam Felsefesi ve Kelâmı*, s. 145.

148 Meryem Cemile, *İslam ve Çağdaş Öncüleri*, çev. S. Ayaz, Bir Yayıncılık, İstanbul 1986, s. 227.

149 İhsan D. Dağı, *Ortadoğu'da İslam ve Siyaset*, Boyut Yayıncılık, İstanbul, 1998, s. 27.

150 Selefilik, İhvanı Müslimin tarafından bir ideoloji olarak sürdürülmüştür. Mısır kaynaklı, bugün bile en büyük İslamcı örgüt olan "Müslüman Kardeşler," selefiliğin yanı sıra yeni birtakım kavramlar altında da İslamcılık yapmaya başlamıştır. Fakat genelde bu akım yöneticilere karşı isyanı gerekli görmemiş ve ıslah metodunu seçmiştir. Denebilir ki bugün, Vehhabilerle Müslüman Kardeşler'in muhafazakâr eğilimi arasında bir fark kalmamıştır. Şeyh Kardavi gibi çok sayıda Müslüman Kardeşler üyesi, selefi sitelerde alıntılanmaktadır. Kaldı ki kendisi de bugün Katar'da bir Vehhabi ortamında hocalık yapmaktadır. Aslında Suudi finansmanı, Mısır'da çoğu zaman mimlenen birçok Müslüman Kardeşler üyesinin, bizzat dahil olmadıkları Vehhabi hareketliliğine bağlı uluslararası eğitim ve vaiz şebekelerinde iş bulmalarına neden olmaktadır. Selefi terimi de tüm bu çeşitliliği kapsamaktadır. Bkz. Olivier Roy, *Küreselleşen İslam*, s. 131-132.

151 Gilles Kepel, *Cihat*, s. 26.

152 Gilles Kepel, *Cihat*, s. 82.

153 Bkz. İşcan, *Siyasal İslam, Dini ve Fikrî Temelleri*, s. 2.

154 Seyit Kutup'un "cahiliye" kavramına yüklediği anlamlar için bkz. İşcan, *age*, s. 39-54.

155 Bkz. Graham E. Fuller, *Siyasal İslam'ın Geleceği*, Timaş Yay., İstanbul 2004, s. 111.

156 Bkz. Ebu Ubeyd Kasım b. Sellam, *Kitabu'l-İman*, s. 41-46.

157 İşcan, *age*, s. 2.

158 Fuller, Vehhabiliğin "İslam toplumunun kurucu önderlerinin inancı olarak nitelendirdiği selefiliğin en katı şekli olduğunu vurgulamaktadır. Bkz. Fuller, *age*, s. 105.

159 Olivier Roy, *Afganistan'da Direniş ve İslam*, çev. Mustafa Kadri Oroğlu, Yöneliş Yay., İstanbul 1990.

160 Kepel, *Cihat, İslamcılığın Yükselişi ve Gerilemesi*, s. 124.

161 Hindistan kökenli bir cemaattir. Kurucusu Muhammed İlyas'ın başlangıçtaki hedefi, "yolunu şaşırarak" Hindu kültür çevresinin hâkim etkisine maruz kalmış olan ve İslama aidiyetlerinden sadece bulanık bir intisabı muhafaza eden Hint Müslümanlarını, yoğun bir pratikle "imana döndürmek"tir. Bunun için İslami meziyetlerin tam anlamıyla cisimleşmesi olan Hz. Muhammed'in yaşamının harfiyen ve titizlikle taklit edilmesini salık verir. Müminler ancak böyle bir benzeşme yoluyla, gündelik yaşamlarında İslama aykırı olan "dinsiz" alışkanlık ve huylardan arınma imkânına kavuşabilirler. Bkz. Kepel, *Cihat, İslamcılığın Yükselişi ve Gerilemesi*, s. 48-49. Fuller'e göre Tebliğ cemaatinin İslami öğretinin propagandası ve saflaştırılmasıyla Müslümanların durumunun iyileştirilmesi ötesinde bir ideolojik mesajı veya entelektüel muhtevası yoktur. Cemaat, titiz bir şekilde politik düzlemin dışında kalmaya özen gösterse de iktidara karşı takındıkları tavır, İslam dünyasındaki pek çok rejimin "İslam dışı karakteri"ne ince bir eleştiriyi ima etmektedir. Bkz. Fuller, *Siyasal İslam'ın Geleceği*, s. 219-220.

162 İslami Kurtuluş Partisi, 1953 yılında Kudüs'te Filistinli Avukat Takiyyuddin en-Nebhani tarafından kurulmuştur. Kendisini açıkça "İlkesi İslam, eylemi siyaset olan bir siyasi parti" olarak nitelendirmiştir. Dünyadaki bütün Müslümanların federe değil "üniter" devleti olarak İslam halifeliğini yeniden kurmayı hedefler. Genel strateji olarak "cihat"ı benimser ve günümüz dünyasında hiçbir ülkenin İslamı uygulamadığını, dolayısıyla ahalileri kendilerini Müslüman görmelerine rağmen bu ülkelerin "dâru küfr" (küfür diyarı) olduğunu savunur. Bkz. Ayubi, *Arap Dünyasında*

Din ve Siyaset, s. 113. Hareketin "önce hilafet sonra cihat" gibi bir anlayışı olduğundan hareketle her türlü silahlı ya da terörist eylemden kaçındığı da ifade edilmiştir. Bu bağlamda Amerikalıların ve İngilizlerin 2001 yılında açıkladıkları terörist hareketler listesinde yer almadıkları dile getirilir. Bkz. Roy, *Küreselleşen İslam*, s. 129. Son zamanlarda kendisini Hizbu't-Tahrir'in Türkiye'deki resmi sözcüsü olarak niteleyen Yılmaz Çelik de Özbekistan'daki "on binlerce partililerinin" katledilmesini "silaha başvurmanın yasaklığı" ile açıklama yoluna gitmiştir. Bkz. *Tempo*, sayı: 34/924 (23 Ağustos 2005), s. 40-43.

163 Bkz. Olivier Roy, *Küreselleşen İslam*, s. 125. Roy bu inanca örnek olsun diye şöyle yazmaktadır: "Dünya ticaret merkezine saldırıları düzenleyenlerin evlerinde, sabah uyanıldığında veya bir uçağa binildiğinde okunacak dualar listesi, talimatlar arasında bulunmuştur. Selefi sitelerde davranış ve tutumlar üzerine kesin ve neredeyse saplantılı listeler yayınlanmaktadır." Bkz. *aynı yer*.

164 Roy, *Küreselleşen İslam*, s. 125.

165 Bkz. Salih el-Verdani, *Mısır'da İslamî Akımlar*, çev. H. Acar, Ş. Duman, Fecr Yay., Ankara 1988, s. 157.

166 Bkz. el-Verdani, *Mısır'da İslamî Akımlar*, s. 152.

167 el-Verdani, *age*, s. 154.

168 el-Verdani, *age*, s. 148.

169 Bkz. http://www.geocities. com/ibnurrefik/tevhidkitabi (http://www.selefmektebi.com).

170 el-Verdani, *age*, s. 155-159.

171 el-Verdani, *age*, s. 130-146.

172 Ayubi, *Arap Dünyasında Din ve Siyaset*, s. 90-97.

173 Bkz. Dr. Salih Seriye, *İman Risalesi*, çev. Üsame Zeydoğlu, Sor Yay., Ankara 1992.

174 Bkz. Gilles Kepel, *Peygamber ve Firavun*, çev. İsmail Bendiderya, Çizgi Yay., İstanbul 1992, s. 267-300.

175 Bkz. Ömer Abdurrahman, *Cihad Müdafaası*, çev. Mehmet Emin Akın, İstişare Yay., Kayseri 1993. (Eserin özgün adı *Kelimet'ül-Hak*'tır.); *Kelimetu'l-Hak*, çev. Mehmet Polat, Şura Yay., İstanbul 1990.

176 Roy, *Küreselleşen İslam*, s. 25.

177 Ayubi, *age*, s. 118.

178 Bkz. Bernard Lewis, *İslam'ın Krizi*, çev. Abdullah Yılmaz, Literatür Yay., İstanbul 2003, s. 77-78.

179 Büyükkara, *Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, s. 202.

180 Büyükkara, *age*, s. 203-210.

181 Bkz. Aziz el-Azmeh, *İslamlar ve Moderniteler*, s. 220.

182 Büyükkara, *age*, s. 210.

183 Bkz. Olivier Roy, *Küreselleşen İslam*, s. 132.

184 Bkz. Olivier Roy, *age*, s. 172.

185 Olivier Roy, *age*, s. 172.

186 Bkz. Mahmood Mamdani, *İyi Müslüman Kötü Müslüman, Amerika Soğuk Savaş ve Terörün Kökenleri*, çev. Sevinç Altınçekiç, 1001 Kitap, İstanbul 2005, s. 136-137.

187 Mamdani, *İyi Müslüman Kötü Müslüman*, s. 136-1378.

188 Kepel, *Cihat*, s. 157.

189 Bkz. Olivier Roy, *Afganistan'da Direniş ve İslam*, s. 255.

190 Bkz. Gilles Kepel, *Cihat, İslamcılığın Yükselişi ve Gerilemesi*, çev. Haldun Bayrı, Doğan Kitap, İstanbul 2001, s. 16-17; Mamdani, *İyi Müslüman Kötü Müslüman*, s. 164.

191 Olivier Roy, *Afganistan'da Direniş ve İslam*, s. 333.

192 Bkz. Kepel, *Cihat*, s. 16-17.

193 Mamdani, *İyi Müslüman Kötü Müslüman*, s. 146.

194 Roy, *Afganistan'da Direniş ve İslam*, s. 362.

195 Bkz. Bernard Lewis, *İslam'ın Krizi*, s. 62; Kepel, *Cihat*, s. 19. Bu olay, bir bütün olarak siyasal İslamın kadroları, yöntemleri ve ideolojisi üzerinde büyük bir etki yaratmıştır. Bkz. Fuller, *Siyasal İslam'ın Geleceği*, s. 48.

196 Bkz. Kepel, *Cihat*, s. 19; Erhan Başyurt, "CIA'nın Eğittiği Afgan Arapları," *Zaman*, 30.11.2003 (Pazar).

197 Roy, *Küreselleşen İslam*, s. 173.

198 Mamdani, *İyi Müslüman Kötü Müslüman*, s. 178-179. 11 Eylül'ün entelektüel olarak daha detaylı incelemeleri, sıklıkla belli belirsiz genelleme biçiminde, modernizm görüşüne karşı dini ve kültürel olarak düşmanca yorumlanan İslami düşünceyi işaret etmiştir. Bu tez, terörist olguların arkasındaki geçerli herhangi bir siyasi dürtünün tanımlanmasından kaçınmıştır. Bilhassa ABD yönetiminin meseleyi "iyi" ve "kötü" arasında cereyan eden bir çatışma olarak sunması bu kanaati güçlendirmiştir.

11 Eylül'e tepki olarak *The New York Times* gibi kaliteli gazeteler, birbiri ardınca şu başlıklar altında makaleler yayımladılar: "Bu Dini Bir savaş," "Evet Bu Tamamen İslamın İşi," "İslami Öfke," "İslamın Ayaklanması". Bkz. Zbigniew Brzezinski, *Tercih Küresel Hâkimiyet mi Küresel Liderlik mi?*, çev. Cem Küçük, İnkılap, İstanbul, 2004, s. 46, 287. Burada Amerika'nın güçlü siyasi arzuları ile Ortadoğu'nun modern siyasi tarihi arasında bir bağlantı kurmaktaki isteksizlik söz konusudur. Bkz. Brzezinski, *age*, s. 50.

199 Mamdani, *İyi Müslüman Kötü Müslüman*, s. 71.

200 Bkz. John Gray, *el-Kaide, Modern Olmanın Anlamı*, çev. Zehra Savan, Everest Yay., İstanbul 2004. *Radikal* yazarı Gündüz Aktan'ın "radikal İslam"ın modernizmin bir sonucu olduğuna dair yorumu daha açıklayıcıdır: "Radikal İslamcılık, karşı çıktığı modern Avrupa ideolojilerinin yeşil bir 'klonu'dur. El Kaide'nin teşkilatlanma ve operasyon modeliyse küreselleşmenin en ileri örneğidir. Onda ortaçağa ait olan tek şey Bin Ladin'in kafasındaki sarıktır. Artık özgürlük, giyotin sehpaları, gaz odaları ve Gulaglarla değil, kaçırılmış yolcu uçakları ve elektronik savaş teknolojileriyle geliyor. Aydınlar ise hâlâ yeryüzünde cennet aramanın dünyayı cehenneme çevirdiğini öğrenemediler. Felsefede 'apokaliptik' (kıyamet) düşünce kalıbı denen ve Hıristiyan 'millener' inancından esinlenen bu düşünce sistemi, kabaca, toplumlardaki mevcut yapıyı yıkmadan ilerleme sağlanamayacağı; bu amaçla da, din hâkimiyetindeki toplumda tanrıyı, seküler toplumdaysa devleti veya hâkim sınıfı, yani uhrevi ve dünyevi otoriteyi öncelikle yok etme önermesine dayanıyor. Olumlu söylemlere bürünen bu düşünce kalıbının ideolojileri, insan aklını sürekli aldatıyor. Sonunda hep şiddet ve felaket getiriyor." Bkz. Gündüz Aktan, "Aydınlanmanın Anlamı (2)," *Radikal*, 10.05.2004.

201 Gray, *el-Kaide, Modern Olmanın Anlamı*, s. 67.

202 Mamdani, *İyi Müslüman Kötü Müslüman*, s. 130.

203 Mamdani, *age*, s. 146-147.

204 Amin Maalouf genel bir değerlendirme ile radikal İslamcılığın İslam tarihinin bir ürünü olmaktan çok modern zamanların bir yansıması olduğunu şu ifade ile anlatmak istemektedir: "Başlangıcından bu yana İslam tarihi üzerine on koca cilt okuyabilirsiniz, Cezayir'de olanlardan hiçbir şey anlayamazsınız. Sömürgecilik ve sömürgeciliğin sona ermesi hakkında otuz sayfa okuyun, çok daha fazlasını anlarsınız." Bkz. Amin Maalouf, *Ölümcül Kimlikler*, çev. Aysel Bora, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2000, s. 57.

205 Roy, *Küreselleşen İslam*, s. 134.

206 Bkz. Peter L. Berger, *Kutsal Şemsiye*, s. 153-154.

Birinci Bölüm

1 Bkz. Yakubi, Ahmed b. Ebi Yakub b. Cafer, *Tarihu'l-Ya'kubî*, Dâru Sadır, Beyrut tsz, c. II, s. 216; Halife b. Hayyat (ö. 240 h.), *Tarihu Halife b. Hayyat*, çev. Abdulhalik Bakır, Ankara 2001, s. 261.

2 Bkz. Ebu Cafer Muhammed Cerir et-Taberi, *Tarihu't-Taberi Tarihu'l-Ümem ve'l-Müluk*, tah. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Ravai'u't-Turasi'l-Arabî, Beyrut-Lübnan tsz, c. VI, s. 328.

3 Yakubi, *Tarihu'l-Ya'kubî*, c. II, s. 222.

4 Bkz. İbn Abdirabbih, Ebu Ömer Ahmed b. Muhammed el-Endulusi, *Kitabu İkdı'l-Ferid*, neşr, tashih, tertip ve şerh: Ahmed Emin vd, Kahire 1949-1965, c. II (1956, 2. baskı. Her cildin basım tarihi ve kaçıncı baskı olduğu ayrı), s. 67; Hasan İbrahim Hasan, *Tarihu'l-İslam*, Kahire tsz, c. I, s. 278; Julius Welhausen, *Arap Devleti ve Sükutu*, çev. Fikret Işıltan, Ankara 1963, s. 48; Hasan Onat, *Emeviler Devri Şii Hareketleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1993, s. 46-47.

5 Ahmed Emin, *Fecru'l-İslam*, Dâru Kütübi'l-Arabî, Beyrut 1975, s. 91.

6 Bkz. H. İbrahim Hasan, *Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslam Tarihi*, çev. İsmail Yiğit, Sadrettin Gümüş, Kayıhan Yay., İstanbul 1985, c. I, s. 371-372.

7 Bkz. Muhammed Yusuf Guraya, *Sünnetin Neliği Sorununa Metodik Bir Yaklaşım Malik'in Muvatta'ı Özelinde*, çev. Mehmet Emin Özafşar, Ankara Okulu Yay., Ankara 1999, s. 17.

8 Ahmed Emin, *Fecru'l-İslam*, s. 93.

9 W. M. Watt, *Modern Dünyada İslam Vahyi*, çev. Mehmet S. Aydın, Hülbe Yay., Ankara 1982, s. 57.

10 Robert Montaigne, *Çöl Medeniyeti*, çev. Avni Yakalıoğlu, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1950, s. 51.

11 W. Juynbol, "Hadis," *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1964, c. 5, s. 47.

12 M. Watt, "Batılı İlim Adamlarının Kuran'a Yaklaşımları," *Uluslararası Birinci İslam Araştırmaları Sempozyumu (16-18 Eylül 1985)*, Dokuz Eylül Üniv. Yay., İzmir 1985, s. 34.

13 Yol ifadesi, işaret edici bir anlama sahiptir. İz anlamına gelebileceği söylenebilir. Çünkü çölde yollar belirli değildir. Bkz. W. Montgomery Watt, *İslam Nedir*, çev. Elif Rıza, Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1993, s. 263-264.

14 Ahmed Emin, *Fecru'l-İslam*, s. 42.

15 Ahmed Emin, *age*, s. 45-46.

16 Watt, *İslamî Hareketler ve Modernlik*, çev. Turan Koç, İz Yay., İstanbul 1997, s. 25-26.

17 Bkz. Joachim Wach, "Dini Tecrübenin Topluluktaki Tezahürü," J. Thompson, *Odaktaki Sosyoloji*, s. 156-161.

18 Hadis için bkz. Ebu Hamid Muhammed el-Gazali, *İhyau Ulûmi'd-Din*, çev. Ahmet Serdaroğlu, Bedir Yay., İstanbul 1985, c. I, s. 178.

19 Bkz. Abdullah Aydınlı, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, Timaş Yay., 1987, s. 142.

20 Watt'a göre ilk Müslüman Arap toplumunda genelde "gelişme" kavramının bulunmaması, bu tarih bilincinin yokluğu ile açıklanabilir. Bkz. M. Watt, *İslami Hareketler ve Modernlik*, çev. Turan Koç, İz Yay., İstanbul, 1997, s. 37.

21 Bkz. Ethem Ruhi Fığlalı, *Çağımızda İtikâdi İslam Mezhepleri*, Selçuk Yay., Ankara 1986, s. 36.

22 Bkz. Yakubi, *Tarihu'l-Ya'kubî*, c. II, s. 162; İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1986, c. I, s. 539.

23 Bkz. Kâmil Miras, *Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi*, (müellif: Zeynuddin Ahmed b. Ahmed b. Abdillatif b. ez-Zebidi) Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara tsz, c. XI, s. 183.

24 Bkz. Ahmed Emin, *Fecru'l-İslam*, s. 176.

25 Bkz. İbn Abdilberr, *Camiu Beyani'l-İlm ve Fadlihi*, s. 556.

26 Genelde bid'at sünnete muhalif olan şey olarak görülmüştür. G. H. A. Juynboll, bu noktadan yola çıkarak bid'ati, rutin olan şeyleri kıran her yeni fikir ve hareket olarak tarif etmektedir. Ona göre rutin şeyler, genellikle âdet halini almış toplum davranışlarıdır. Arap dilinde bu rutin şeylerin adı ise "sünnet"tir. Bkz. G. H. A. Juynboll, "On The Chronology of The Concepts Fitna and Bid'a," *Jarusalem*, (1984) c. V, s. 308. M. Waldman, tarihsel olarak bid'at doktrininin ilk defa Mervani halifelerinin tenkit edilmesi şeklinde belirmesine rağmen daha sonra yöneticiler tarafından mevcut statükoyu koruma ve devam ettirme amacına yönelik olarak kullanıldığını öne sürmektedir. Waldman'a göre Mervani halifelerine karşı koymak için kaderilerin ileri sürmüş oldukları bid'at fikri, Mervani halifeleri için iyi bir malzeme olmuştur. Bundan böyle onlar da kendilerine başkaldıran ve mevcut statükoyu bozmak isteyenlere karşı bu kavramı kullanır olmuşlardır. Bkz. Muhammad Khalid Masud, "The Definition of Bid'a in The South-Asian Fatâwâ Litarature," *Annales Islamologues*, sayı: 28 (1993), s. 56; Muhammed Yazıcı, *İbn Teymiye'nin Mecmû'u Fetevâ İsimli Eserinde Ehl-i Bid'at Fırkalarına Bakışı*, Basılmamış Doktora tezi, Atatürk Üniv. Sosyal Bil. Enst., 1998, s. 150-151.

27 Ahmed b. Hanbel, *Kitabu'z-Zühd*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983, s. 360. Rivayette eskilerin tespit ettiği yolda sabit kalmanın, çölde güvenilir bir yerde durarak, tehlikelerin nereden gelebileceğini anlayabilmek için etrafı gözetleme işine benzetilmesi ilginçtir.

28 Bkz. İbn Sa'd, *et-Tabakâtu'l-Kübrâ*, Dâru Sadır, Beyrut tsz, c. V, s. 342.

29 Ebu Nuaym Ahmed b. Abdillah el-İsbahani, *Hilyetu'l-Evliya ve Tabakatu'l-Asfiya*, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut 1967, c. III, s. 363.

30 Bkz. Ebu Muhammed Abdullah b. Abdirrahman ed-Darimi, *Sünen-i Dârimî*, tercüme ve tahkik: Abdullah Aydınlı, Madve Yay., İstanbul 1994, c. I, s. 201.

31 Bkz. Darimi, *Sünen*, c. I, s. 202; Abdulkerim b. Muhammed b. Mansur es-Sem'ani, *Edebu'l-İmlâ ve'l-İstimla*, Beyrut 1981, s. 137. Ata b. Ebi Rabah'ın da, "Sarf edilen kanaat esere dayanıyorsa ilim, görüşe dayanıyorsa reydir" dediği nakledilmiştir. Bkz. İbn Sa'd, *age*, c. V, s. 469. Daha sonraki gelişme seyrini de dikkate alarak bu anlamda denilebilir ki "ilm" bilinmeyeni araştırma değil, bilineni sınıflayıp ebedileştirmektir.

32 Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, çev. Salih Akdemir, Ankara Okulu Yay., Ankara 1995, s. 54.

33 Bkz. Muhammed b. İdris eş-Şafi'i, *er-Risale*, tah. Muhammed Seyyid Keyleni, Mısır 1969.
34 Bkz. İbn Sa'd, *age*, c. II, s. 388; İbn Abdilberr, *age*, s. 127.
35 Bkz. Darimi, *Sünen*, c. II, s. 73. Ebu Yusuf Yakub b. Süfyan el-Besevi (ö. 277 h.), *Kitabu'l-Ma'rife ve't-Tarih*, tahkik: Ekrem Ziya el-Omari, Matbaatu'r-Reşad, Bağdat 1974, c. II, s. 828.
36 Bkz. Fazlur Rahman, *İslam*, s. 60.
37 Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe ed-Dineveri (ö. 276 h.), *el-Mearif*, tashih ve ta'lik: Muhammed İsmail Abdullah es-Savi, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, Lübnan 1970, s. 208.
38 Bkz. İbn Abdilberr, *age*, s. 128.
39 Bkz. Gazali, *İhya*, c. II, s. 354-355.
40 Bilgi iktidar ilişkisi için bkz. Foucault, Michel, *Ders Özetleri 1970-1982*, çev. Selâhattin Hilav, YKY, İstanbul 2001.
41 Bkz. Gazali, *İhya*, c. II, s. 338-339.
42 Bkz. Zuheyr'ubn Harb, *Zuheyr'ubn Harb ve Kitâbu'l-'İlm Adlı Eseri*, telif tahkik ve tercüme: Salih Tuğ, İÜ Edebiyat Fak. Yay., İstanbul, 1984, s. 167.
43 İbn Sa'd, *age*, c. V, s. 372; Bkz. Ebu Cafer Muhammed Cerir et-Taberi, *Tarihu't-Taberi*, c. VI, s. 572; İbn Abdilberr, *age*, s. 54.
44 İbn Abdilberr, *age*, s. 196.
45 Ebu Bekir Ahmed b. Ali el-Hatib Bağdadi, *Tarihu Bağdat ev Medeniyyetu's-Selam*, Dâru Kitabi'l-Arabî, Beyrut tsz, c. VI, s. 385.
46 Hatib Bağdadi, *Tarihu Bağdat*, c. VI, s. 50.
47 İbn Abdilberr, *age*, s. 22, 196.
48 Bkz. İbn Abdirabbih, *İkdu'l-Ferid*, c. II, s. 210.
49 Zuheyr'ubn Harb, *age*, s. 80.
50 İbn Haldun, *Mukaddime.*, c. II, s. 412.
51 İbn Kuteybe, *Te'vilu Muhtelefi'l-Hadis*, s. 286.
52 Zuheyr'ubn Harb, *age*, s. 123.
53 Darimi, *Sünen*, c. I, s. 467.
54 İbn Sa'd, *age*, c. II, s. 364.
55 İbn Sa'd, *age*, c. V, s. 188.
56 İbn Abdilberr, *age*, s. 107-111.
57 Zuheyr'ubn Harb, *age*, s. 90.
58 Darimi, *Sünen*, c. I, s. 456-467.
59 İbn Abdilberr, *age*, s. 107-108.
60 Ahmed b. Hanbel, *Müsnedi'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, el-Mektebetu'l-İslami, Beyrut tsz, c. II, s. 162 (Hamişinde *Müntehabu Kenzu'l-Ummal fi Süneni'l-Akval ve'l-Ef'âl* bulunmaktadır); Darimi, *Sünen*, c. I, s. 477.
61 İbn Sa'd, *age*, c. II, s. 373.
62 İbn Sa'd, *age*, c. II, s. 371.
63 Bkz. Osman b. Said ed-Darimi, (ö. 280 h), *Reddu'l-İmam ed-Dârimî Osman b. Saîd alâ Bişri'l-Merîsi el-Anîd*, tashih ve t'alik: Muhammed Hamid el-Feyki, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-Lübnan 1358, s. 130-132. Bu rivayette Hz. Osman'ın kullandığı cümle çok ilginçtir. Darimi bunu,

"Biz bu sahifede olanı biliyoruz ve en güzel şekilde uygulamaya çalışıyoruz" şeklinde anlamaktadır. Hadislerin Hz. Peygamber zamanında yazılması iddiasını Darimi, Ebu Yusuf'un bu konudaki bir görüşü karşısında dile getirmektedir. Ebu Yusuf'a göre "eser" konusunda çok dikkatli olmak gerekmektedir. Onun alanını genişletme temayülü benimsenmemelidir. Çünkü bu, onun değerini düşürmekle aynı anlama gelecektir. Bu görüşünden hareketle Ebu Yusuf, hadislerin, Hz. Peygamber ve halifeler devrinde yazılmamış olduğunu savunmaktadır. Ona göre hadisler, Hz. Osman'ın şehit edilmesinden sonra yazıya geçirilmiştir (Bkz. Osman ed-Darimi, *age*, s. 129-139). Ebu Yusuf'un bu görüşü, hadis rivayetini ve yazılmasını bir toplumsal bunalımın sonucuna bağlıyor gözüktüğünden, Darimi bunu şiddetle reddetmektedir.

64 Bkz. İbn Kuteybe, *Tevil*, s. 286; İbn Abdilberr, *age*, s. 1120-129.

65 İbn Sa'd, *age*, c. II, s. 389; Darimi, *Sünen*, c. I , s. 419-420; İbn Abdilberr, *age*, s. 127-128.

66 İbn Abdilberr, *Camiu Beyani'l-İlm*, s. 479-480.

67 Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Zühd*, s. 334.

68 Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne*, tahkik: Ebu Hacir Muhammed es-Saîd b. Besyûfi Zaglul, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1985, s. 25. Eser üç kısımdan (cüz) meydana gelmektedir. Birinci kısım Ahmed b. Hanbel'in rivayetleridir. İkinci kısım Abdullah b. Ahmed b. Hanbel'in kendisinin rivayetlerini, üçüncü kısım da Ahmed b. Hanbel'e ait diğer rivayetleri kapsamaktadır. Biz kaynak gösterirken birinci kısmı "Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne*," ikinci kısmı ise "Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitabu's-Sünne*" olarak vereceğiz.

69 İbn Abdilberr, *Camiu Beyani'l-İlm*, s. 324. Bu ve benzeri sözler Şa'bi'den çokça nakledilmektedir. Bu rivayetlere bakılırsa Şa'bi, eserci zihniyetin ilk temsilcilerinden biri olarak belirmektedir. Nitekim Bağdadi de tabiinin Ömer b. Abdilaziz'den sonra ilk Sünni mütekeliminin Şa'bi olduğunu belirtmiştir. Bkz. Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed el-Bağdadi, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, tah. Muhammed Muhyiddin Abdilhamid, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut tsz, s. 363.

70 Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Zühd*, s. 227.

71 Darimi, *Sünen*, c. I, s. 316-317. Bkz. Hatib Bağdadi, *Tarihu Bağdat*, c. II, s. 212. Bir rivayette de "alim, öğrenen, sevgili ve tabi olan" bir insan olunması gerektiği bildirilmekte ve "beşinci" kısım insanlardan olmak sakındırılmaktadır. Söz konusu rivayette "beşinci" grubun "bid'atçiler" olduğu da ifade edilmektedir. Bkz. Besevi, *age*, c. III, s. 398.

72 Bkz. İbn Abdirabbih, *İkdu'l-Ferid*, c. II, s. 209, 210; Ebu'l-Hasen Ali b. Hüseyn b. Ali el-Mes'udi (ö. 346 h.), *Murucu'z-Zeheb ve Meâdini'l-Cevher*, Dâru'l-Hicre, İran-Kum 1984, c. III, s. 35.

73 Darimi, *Sünen*, c. I, s. 314.

74 Darimi, *Sünen*, c. I, s. 322.

75 Bkz. Ebu Bekir Ahmet b. Ali b. Sabit el-Hatib el-Bağdadi, *Şerefu Ashabi'l-Hadis (Tenkitli Basım)*, haz. Mehmet Said Hatiboğlu, Ankara Üniv. Basımevi, Ankara 1972, s. 8.

76 Bkz. Osman b. Said ed-Darimi, (ö. 280 h), *Reddu'l-İmam ed-Dârimî Osman b. Saîd alâ Bişri'l-Merîsi*, s. 146; Kadı Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ebi Ya'la, *Tabakâtu'l-Hanabile*, s. 33-34.

77 Darimi, *Sünen*, c. I, s. 272-274.

78 Bkz. İbn Kuteybe, *Tevil*, s. 57.

79 Bkz. Ignaz Goldziher, *Zahiriler, Sistem ve Tarihleri*, çev. Cihat Tunç, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1982, s. 7.

80 Bkz. İbn Kuteybe, *Tevil*, s. 57.

81 Bkz. Fazlı Polat, *Sosyal Değişim ve Din İlişkisi*, Basılmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002, s. 8-9.

82 Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Zühd*, s. 57.

83 Bkz. Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Umran Yay., Ankara 1981, s. 109.

84 İbn Kuteybe, *Tevil*, s. 63.

85 Bkz. Gustav Mensching, *Dînî Sosyoloji*, çev. Mehmet Aydın, Tekin Kitabevi, Konya 1994, s. 72.

86 Bkz. Gazali, *age*, c. I, s. 200. Zamanımıza intikal eden hadis müsennefatının en eskisi olan Ma'mer b. Raşid'in kitabının bölüm başlıklarından bazıları şunlardır: "Kureyşin Fazileti," "Ashabın Fazileti," "Ensar'ın Fazileti," "Cemaatin Lüzumu," "Fiten," "Kim Bir Sünnet Koyarsa," "Sünnetin Edası," "Kader," "İman ve İslam," "Hangi Amel Daha Faziletlidir" (Bkz. Fuat Sezgin, "Hadis Müsennefatının Mebdei ve Ma'mer b. Raşid'in Cami'i," *Türkiyat Mecmuası*, İstanbul Üniv. Türkiyat Enstitüsü, İstanbul 1955, s. 115-120, 130-134). Bu bölüm başlıkları, muayyen bir dünya görüşünün öğretisini sembolize eden, inancı, tarihin bir önceki döneminde büründüğü kalıp içinde inşa eden bir anlayışın kullandığı başlıklardır. Bahsi geçen bölüm başlıklarının ihtiva ettiği anlam zemini ise âsar ve hadistir. Peygamber diliyle ilmin azalması, bir kıyamet alameti olarak nitelendirildiği için (bkz. Ebu Osman İsmail es-Sabuni [ö. 449 h.], "Akidetu's-Selef ve Ashabu'l-Hadis," *Mecmuatu'r-Resaili'l-Muniriyye*, naşir: Muhammed Emin Deme, İdaretu't-Tıbaati'l-Muniriyye, Beyrut 1970, s. 135) sünnet, her yeniliğe karşı muazzam bir engel fonksiyonu gütmüştür. Bu anlamda onun muhafazası, elbette baskın bir ilgi alanı olarak belirecektir.

87 İbn Abdilberr, *Camiu Beyani'l-İlm*, s. 247-249, 537.

88 İbn Abdilberr, *age*, s. 247.

89 Ahmed b. Hanbel, *Zühd*, s. 226-227.

90 "Rey" kelimesi, Arapçada faydalı bir anlam ifade eden bir kelimedir ve iyi, ihtiyatlı, doğru bir görüş olarak, düşüncesiz bir karar, yanıltıcı ihtirasın ilhamı olan "heva" kelimesinin zıddıdır. Bir şiirde şöyle denir: "Reyden yardım alındığında heva iptal olur." Fakat hadisçilerin hissiyatı yüzünden "rey" kelimesi, "heva" ile aynı anlama gelmiştir. Bkz. Ignaz Goldziher, *Zahiriler*, s. 10.

91 Ahmed b. Hanbel, *Zühd*, s. 282.

92 İbn Abdilberr, *Camiu Beyani'l-İlm*, s. 537.

93 İbn Abdilberr, *age*, s. 496.

94 Buhari, İsmail b. Muhammed (ö. 256 h.), *Sahihu'l-Buhari*, el-Mektebetu'l-İslami, İstanbul 1979, Kitabu'l-I'tisam 14 (c. 8, s. 151).

95 Bkz. Muhammed b. Nasr el-Mervezi (ö. 294 h.), *es-Sünne*, tahriç ve ta'lik: Ebu Muhammed Salim b. Ahmet es-Selîfî, Müessesetu Kütübi's-Selefiye, Beyrut-Lübnan 1988, s. 19-20.

96 Bkz. Said Ramazan el-Bûti, *es-Selefiye Merhaletün Zemeniyyetün Mübaraketün la Mezhebun İslamiyyun*, Dâru'l-Fikri'l-Muasıra, Beyrut-Lübnan 1990, s. 12.

97 İbn Abdilberr, *Camiu Beyani'l-İlm*, s. 319.

98 Sabuni, "Akidetu's-Selef ve Ashabu'l-Hadis," *Mecmuatu'r-Resaili'l-Muniriyye*, s. 128-129.

99 Osman ed-Darimi, *Reddu'l-İmam ed-Dârimî*, s. 146.

100 Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. V, s. 357; Buhari, *Sahih*, Fadailu Ashabi'n-Nebiyyi 1 (c. 4, s. 189); İbn Kuteybe, *Tevil*, s. 114.

101 İbn Kuteybe, *Tevil*, s. 115.

102 Mervezi, *es-Sünne*, s. 15.

103 İbn Abdilberr, *Camiu Beyani'l-İlm*, s. 321-322.

104 Bkz. İbn Sa'd, *age*, c.V, s. 381; Nureddin b. Ali b. Muhammed Aliel-Kâri, *el-Esraru'l-Merfûa fi'l-Ehâdisi'l-Mavdûa*, Beyrut 1986, s. 109.

105 Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. IV s. 126; Darimi, *Sünen*, c. I, s. 201.

106 İbn Abdilberr, *Camiu Beyani'l-İlm*, s. 475.

107 Bkz. Goldziher, *Zahiriler*, s. 15.

108 Bkz. Niyazi Usta, "Aklın Kullanımı Hoşgörü ve Toplumsal Barış," *Atatürk Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, sayı: 16 (2001), s. 98.

109 İbn Abdilberr, *Camiu Beyani'l-İlm*, s. 491.

110 İbn Abdilberr, *age*, s. 215, 490.

111 İbn Abdilberr, *age*, s. 317.

112 Bkz. Gazali, *İhya*, c. III, s. 305.

113 İbn Abdilberr, *Camiu Beyani'l-İlm*, s. 244-245.

114 Buhari, *Sahih*, Kitabu'l-Fiten 6 (c. VIII, s. 90).

115 Bkz. ez-Zebidi, *Tecrid*, c. XII, s. 296-297. (Taberani'nin Abdullah İbn Mes'ud'tan yaptığı son rivayet, Kâmil Miras'ın bir önceki rivayeti izah ettiği kısımda yer almaktadır.)

116 Bkz. Takiyyittin Mengüşoğlu, "Tarihilik Tarihsizlik," *Felsefe Arkivi*, sayı: 16 (1968), s. 116.

117 Bkz. Osman b. Said ed-Darimi, (ö. 280 h.), *Kitabu'r-Red ale'l-Cehmiyye*, von. Gösto Vitestam, Lun, Leiden 1960, s. 40-42.

118 Bkz. Ebu Davud, *el-Merâsîl*, Babun fi'l-Bida' 113, s. 359-361; Abdullah İbnu'l-Mübarek, *Kitabu'z-Zühd ve'r-Rekaik*, s. 22-23.

119 Bkz. Mervezi, *es-Sünne*, s. 33, 71, 108; Darimi, *Sünen*, c. I, s. 145.

120 Bkz. İbn Kuteybe, *Tevil*, s. 166-195.

121 Bkz. Mervezi, *es-Sünne*, s. 110.

122 Bkz. Joachim Ritter, *Var Oluş Felsefesi Üzerine: Var Oluş Felsefesi ve Bu Felsefenin Günümüzde Geçirdiği Bunalımdan Çıkışı*, İstanbul Üniv. Edebiyat Fak. Konferansları: 4, İstanbul 1954, s. 33.

123 İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1994, c. VII, s. 180.

124 Bkz. İsmail Yakıt, "Hz. Peygamber'in Sünnetine Aktüel Bir Yaklaşım," *IV. Kutlu Doğum Sempozyumu (Tebliğler) 19-20 Nisan 2001*, SD Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Isparta 2002, s. 13.

125 Bkz. Abdulvahab b. Ahmed b. Ali el-Ensari eş-Şa'rani, *el-Mizanu'l-Kübra*, Dâru'l-Fikr li't-Tıbâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzi', c. I, s. 56 (iki cilt bir arada).

126 Şa'rani, *age*, s. 57.

127 Malik b. Enes (ö. 179 h.), *Muvatta*, tahriç ve ta'lik: Muhammed Fuad Abdulbaki, Dâru İhyâi Kütübi'l-Arab, 1951, Kitabu'l-Cami' 18. (c. II, s. 892)

128 Bkz. Muhammed b. İdris eş-Şafi'i, *er-Risale*, tahkik: Muhammed Seyyid Keylani, Mısır 1969, s. 51-52.

129 İbn Abdilberr, *Camiu Beyani'l-İlm*, s. 561.

130 Ebu Davud Süleyman İbnu'l-Eş'as (ö. 275 h.), *Sünen-i Ebi Davud*, tah. ve ta'lik: Muhammed Muhyiddin Abdilhamid, Dâru İhyai's-Sünne, Beyrut tsz, Sünne 6, Harac 50.

131 Said b. Mansur, *Sünen-i Said b. Mansur*, dirase ve takkik: Said b. Abdillah Abdilaziz Âli Humeyyid, Dâru's-Samay'i, 1993, c. III, s. 320-321.

132 Bkz. Ebu'l-Hasen Ali b. Hüseyn b. Ali el-Mes'udi (ö. 346 h.), *Murucu'z-Zeheb ve Meâdini'l-Cevher*, c. III, s. 96.

133 Bkz. Mervezi, *es-Sünne*, s. 98.

134 Buhari, *Sahih*, Kitabu'l-İ'tisam 16 (c. VIII, s. 152).

135 Muhammed b. İsmail el-Buhari, *Halku Efâli'l-'İbâd*, tahkik ve takdim: Abdurrahman Umeyre, Dâru'l-Ceyl, Beyrut 1991, s. 62.

136 Ahmet Emin, *Duha'l-İslam*, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut tsz, c. II, s. 107-108.

137 Nurettin Itr, *el-İmamu't-Tirmîzi ve'l-Muvazenetuhu beyne Camiihi ve beyne's-Sahihayn*, Matbaatu'l-Cenne, Halep 1970, s. 327.

138 Bkz. Nihat Yatkın, *Ebu Bekir İbn Şeybe ve Kitabu'l-Musannef'i*, Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum 1998, s. 183.

139 Yatkın, *age*, s. 165. Şibli Numani bu konuda şunları söylemektedir: Hz. Ömer'in sahih senetlerle rivayet olunan fıkhi hükümlerinin sayısı birkaç bini bulmaktadır. Bunlardan bin kadarı mühim esaslarla ilgilidir ve hepsinde de mezhep imamları Hz. Ömer'e ittiba etmişlerdir. Bu konuda bizzat Şah Veliyyullah Dihlevi, "Fıkıhta ihtisas sahibi olanların hepsi, sayıları takriben bini bulan ana meselede Faruk-u Azam'a tabi olmuşlardır" diyerek, İbn Ebi Şeybe'nin *el-Musannef*'inde zikredilmiş olan bu rivayetleri, Faruk'un fıkhı üzerine yazıp *İzaletu'l-Hifa* adlı eserine eklediği bir risalede kullanmıştır. Bkz. Şibli Numani, *Bütün Yönleriyle Hz. Ömer ve Devlet İdaresi*, çev. Talip Yaşar Alp, Hikmet Dava, Çağ Yay., İstanbul 1975, c. II, s. 120.

140 Yatkın, *age*, s. 74.

141 Bkz. Musa Çetin, *Abdurrezzak ve Hadisçiliği*, Basılmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000, s. 98, 176.

142 İbn Abdirrabbih, *İkdu'l-Ferid*, c. I, s. 9, c. III, s. 412-413.

143 Bkz. Ebu Bekir Amr b. Ebi Asım ed-Dahhak b. Muhalled eş-Şeybani (ö. 287 h.), *Kitabu's-Sünne*, tahkik ve neşr: Muhammed Nasuriddin el-Elbani, el-Mektebetu'l-İslami, Beyrut-Şam 1985, s. 40-44.

144 Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne*, s. 102.

145 İbn Haldun'un Maliki mezhebinin Hicaz'dan sonra Afrika ve Endülüs'te neden yayıldığını sorgularken belirttiği, "Çünkü Batı Afrika ve Endülüs ahalisine göçebelik galip idi. Bunlar medeniyet ve kültürde Irak ahalisi derecesine varamamışlardı" düşüncesinden hareketle Ahmed Emin, İbn Haldun'un gerçekte İmam Malik'in yolunun göçebelik ve bedevilikten neşet ettiğini anlatmak istediğini beyan etmektedir. Bkz. A. Emin, *Fecru'l-İslam*, s. 249. Böyle bir izah şekli, hadisçilerin kullandığı cemaat kavramının, göçebe ve bedevi hayat tarzının dayattığı kolektiflikle aynı anlama geldiğini ortaya koymaktadır.

146 Bkz. Fazlur Rahman, *Tarih Boyunca İslamî Metodoloji Sorunu*, s. 65-66; Mehmet Saffet Sarıkaya, *İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler*, Isparta 2001, s. 58; Mehmet Kubat, *İslam'ın İlk Döneminde İtikadî İhtilaflar ve Sebepleri*, Basılmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniv. İlahiyat Fakültesi, 1997, s. 73.

147 Ethem Ruhi Fığlalı "cemaat"in "ashabın yoluna uyanlar" anlamını taşıdığını ifade etmektedir. Bkz. Fığlalı, *Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri*, s. 54. Kestelli şerhinde de ehlü's-sünne ve'l-cemâadaki "sünne" Hz. Peygamber'in yolu, "cemâa" da sahabenin yolu olarak açıklanmıştır. Bkz. Musluhuddin Mustafa el-Kestelli, *Haşiyetu'l-Kestelli ala Şerhi'l-Akaid*, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul tsz, s. 17.

148 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. III, s. 145; Besevi, *age*, c. III, s. 388.

149 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. IV, s. 102. "Heva" kelimesine rey ve görüş anlamı verildiği dikkate alınırsa "sünnet" kelimesinin olduğu gibi "cemaat" kelimesinin de rey ve görüş karşısında temellendirildiği görülmektedir. "Cemaat," "heva ehli" kavramının karşıtı olarak kullanılmıştır. Bkz. Besevi, *age*, c. III, s. 388-390.

150 Buhari, *Sahih*, Fedailu's-Sahabe I (c. IV, s. 189), Rikak 7 (c.V, s. 173).

151 Bkz. Abdullan Laroui, *Tarihselcilik ve Gelenek Arap Aydınlarının Krizi*, çev. Hasan Bacanlı, Vadi Yay., Ankara 1993, s. 68.

152 Bkz. Ebu Bekir b. Asım, *Kitabu's-Sünne*, s. 616.

153 Buhari, *Sahih*, Fadailu Ashabi'n-Nebiyyi 1 (c. IV, s. 188).

154 Bu rivayetler için bkz. Gazali, *İhya*, c. I, s. 985-996; c. II, s. 29; c. III, s. 209, 259.

155 Bu sözün Şafi'i'ye ait olduğu söylenir. Bkz. Şa'rânî, *Mizan*, c. I, s. 61.

156 Buhari, *Sahih*, Kitabu'l-Kader 4 (c. VII, s. 211).

157 Bkz. Zebidî, *Tecrid*, c. XII, s. 289.

158 Bkz. Ebu Bekir b. Asım, *Kitabu's-Sünne*, s. 469-470.

159 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. III, s. 11; Buhari, *Sahih*, Fadailu Ashabi'n-Nebiyyi 5 (c. IV, s. 195).

160 Buhari, *Sahih*, Megazi 9; İbn Ebi Ya'la, *Tabakâtu'l-Hanabile*, s. 34.

161 Buhari, *Sahih*, Fadailu Ashabi'n-Nebiyyi 6 (c. IV, s. 202). Bir başka rivayette, sırayla, benden sonra halife olmak üzere Hz. Ebu Bekir'i, Ebu Bekir'den sonra halife olmak üzere Ömer'i, Ömer'den sonra halife olmak üzere Osman'ı şeklinde açıklama da bulunmaktadır. Bkz. Ebu Bekir Ahmed b. Ali el-Hatib Bağdadi, *Tarihu Bağdat ev Medeniyyetu's-Selam*, c. IX., s. 340.

162 Bkz. Ebu Bekir b. Asım, *Kitabu's-Sünne*, s. 532-536.

163 Ebu Bekir Ahmed b. Ali el-Hatib Bağdadi, *Tarihu Bağdat*, c. XI, s. 294.

164 Bkz. Ebu Bekir b. Asım, *Kitabu's-Sünne*, s. 520-523. Son rivayet için bkz. Ahmet b. Hanbel, *Müsned*, c. III, s. 355.

165 Bkz. Ebu Bekir b. Asım, *Kitabu's-Sünne*, s. 524-525; Ahmet b. Hanbel, *Müsned*, c. II, s. 76.

166 Bkz. Hatib Bağdadi, *Tarihu Bağdat*, c. V, s. 4.

167 Bkz. Hatib Bağdadi, *age*, c.VII, s. 68.

168 Bkz. Ebu Bekir b. Asım, *Kitabu's-Sünne*, s. 544-547. On iki halife ile ilgili bir başka rivayet için bkz. Tirmizi, *Sünen*, Dâru İhyai Turasi'l-Arabî, Kitabu'l-Fiten 46 (c. IV, s. 501).

169 Bkz. Sabuni, "Akidetu's-Selef," *Mecmuatu'r-Resaili'l-Muniriyye*, s. 128.

170 Bkz. Hatib Bağdadi, *Tarihu Bağdat*, c. IV, s. 97.

171 Buhari, *Sahih*, Kitabu'l-Cenaiz 96 (c. II, s. 108).

172 Bkz. Ebu Bekir b. Asım, *Kitabu's-Sünne*, s. 579.

173 Ahmed b. Hanbel, *Zühd*, s. 206.

174 Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitabu's-Sünne*, s. 232.

175 Bkz. el-Mes'udi, *Murucu'z-Zeheb*, c. III, s. 101.

176 Buhari, *Sahih*, Kitabu'l-Fiten 25 (c. VIII, s. 101).

177 Bkz. Zebidi, *Tecrid*, c. XII, s. 306-307, 309.

178 Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitabu's-Sünne*, s. 235-244.

179 Bkz. Buhari, *Sahih*, Kitabu'r-Rıkak 50 (c. VII, s. 199). Ayrıca bkz. Ebu Mansur Abdulkadir el-Bağdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 285.

180 Enes b. Malik'ten aktarılan bir rivayet şöyledir: "Kıyamet günü konuşma ve şefaat izni ilk olarak Hz. Muhammed'e verilecektir. Allah ona: 'Konuş, dinleneceksin, iste, isteğin yerine getirilecektir' diyecektir. Hz. Peygamber secdeye kapanacak, Allah'a övgüde bulunarak 'ümmeti ümmeti' diye yalvaracaktır. Bunun üzerine ümmetinin üçte biri cehennemden çıkarılacaktır. Allah yukarıdaki çağrısını yineleyecektir. Hz. Peygamber de secde ve senadan sonra yine 'ümmeti ümmeti' diyecek, ümmetinin üçte biri de cehennemden çıkarılacaktır. Bu durum üçüncü defada da cereyan edecek, böylece Hz. Peygamberin geriye kalan üçte bir ümmeti de ateşten azat edilecektir." Bkz. Abdullah İbnu'l-Mübarek, *Kitabu'z-Zühd ve'r-Rekaik*, s. 450.

181 Bkz. Ahmet b. Hanbel, *Müsned*, c. II, s. 187; İbn Kuteybe, *Tevil*, s. 146.

182 Bkz. Abdulkadir Bağdadi, *age*, s. 286.

183 Bkz. Şafi'i, *er-Risale*, s. 242.

184 Kıyas, bir şeye başka bir şey ile itibar etmek anlamından hareketle, "fer'i asla hamletmek" olarak tarif edilmiştir.

185 Şafi'i, *er-Risale*, s. 206, 209, 220-221.

186 Joseph Schacht, *İslam Hukukuna Giriş*, çev. Mehmet Dağ-Abdulkadir Şener, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1986, s. 78-79.

187 Bkz. İbn Abdilberr, *age*, s. 366.

188 Bkz. Şafi'i, *er-Risale*, s. 261.

189 Bkz. Zahit Aksu, *İslam'ın Doğuşunda Toplumsal Realite, Hukuki Ayetler ve İçtihadî Kaynaklar*, Basılmamış Doçentlik Tezi, Atatürk Üniv. İslami İlimler Fak., 1977, s. xxvı.

190 George Makdisi, "Şafi'i'nin Hukuki Teoloji Anlayışı: Usul-i Fıkhın Kökenleri ve Önemi," çev. Sami Erdem, *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şafi'i'nin Rolü*, haz. M. Hayri Kırbaşoğlu, Kitabiyât, Ankara 2000, s. 18.

191 Bkz. Fazlur Rahman, *İslam*, s. 92-93. Ahmed b. Hanbel'e göre de icma, ilk üç neslin icmasıdır. İbn Teymiye'nin belirttiği gibi, imamın sözlerinde ilk üç nesilden sonrakilerin icmasının delil olacağına dair bir şey yoktur. Onun "her asrın icmasından" sözüyle de sadece tabiiler kastedilmiştir. Bkz. İbn Teymiyye Takiyyüddin Ahmed b. Abdilhalim, *el-Müsevvede fi Usûli'l-Fıkh*, Kahire 1983, s. 283-284.

192 Bkz. Şafi'i, *er-Risale*, s. 204 vd.

193 Bkz. Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 124. Helmut Ritter'e göre bu risale, kaderi fırkanın bize kadar gelen yegâne orijinal belgesidir. Bkz. *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1977, 5-1/315.

194 Şehristani, Abdulmelik b. Mervan'a yazılan ve Hasan Basri'ye nispet edilen bu risaleyi gördüğünü ifade etmektedir. Fakat ona göre sadece Kitab'ı ve akli delilleri esas alan bu risalenin Hasan Basri'ye nispeti pek mümkün değildir. Çünkü o, selef yolunun takipçisidir, Kaderiye ile ör-

tüşen birtakım fikirleri savunması ondan beklenemez. Bu yüzden söz konusu risale Vasıl b. Ata'ya ait olmalıdır. Bkz. Muhammed b. Abdilkerim eş-Şehristani (ö. 548 h.), *el-Milel ve'n-Nihal*, tashih ve ta'lik: Muhammed Fehmi Muhammed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1990 (üç cilt bir arada), c. I, s. 42.

195 Katade'den nakledilen bir rivayette Arapların İslamdan önce de kaderi kabul ettikleri ifade edilir. Bkz. Buhari, *Halku Efâli'l-'İbâd*, s. 75.

196 Bkz. "Hasan Basri'nin Kader Hakkında Halife Abdulmelik b. Mervan'a Mektubu," çev. Lütfi Doğan-Yaşar Kutluay, E. Ruhi Fığlalı, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, s. 302-316.

197 Bkz. Ebu'l-Kasım el-Belhi, "Zikru'l-Mu'tezile," *Fadlu'l-i'tizal ve Tabakatu'l-Mu'tezile*, tah. Fuad Seyyid, Dâru't-Tunusiyye, Tunus 1974, s. 87.

198 İbn Kuteybe, *Te'vilu Muhtelefi'l-Hadis*, s. 101.

199 Abdullah İbn Mübarek, *Kitabu'z-Zühd ve'r-Rekâik*, s. 65.

200 Bkz. Numan b. Sabit Ebu Hanife, "el-Âlim ve'l-Mütaellim," *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz, Kalem Yay., İstanbul 1981, s. 26-27.

201 Bkz. İbn Abdilberr, *age*, s. 497.

202 Bkz. Hatib Bağdadi, *Şerefu Ashabi'l-Hadis*, s. 76.

203 Bkz. Buhari, *et-Tarihu's-Sagîr*, tahkik: Muhammed İbrahim Zayed, Dâru't-Türas, Kahire 1977, c. II, s. 100.

204 Bkz. Mehmet Zeki İşcan, "Taassuba Dayalı Din Anlayışı Karşısında Ebu Hanife Örneği," *EKEV Akademi Dergisi*, yıl: 8, sayı: 20 (Yaz 2004), s. 59-78.

205 Bkz. İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefi Mezhebinin Hadis Metodu*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1994, s. 242.

206 Bkz. Muhammed b. Ahmed b. Hibban (ö. 354 h.), *Kitabu'l-Mecrûhîn mine'l-Muhaddisîn ve'd-Duafâi ve'l-Metrûkîn*, tahkik: Mahmud İbrahim Zayed, tsz, c. III, s. 61-73.

207 Bkz. Hatib Bağdadi, *Tarihu Bağdat*, c. XIII, s. 407; Hilmi Mertürkmen, *Buhari'nin Ebu Hanife'ye İtirazları*, Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum 1976, s. 83.

208 Ebu Hanife, "el-Âlim ve'l-Mütaellim," *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*, s. 11; Unal, *age*, s. 117.

209 Bkz. İbn Abdilberr, *el-İntika fi Fedaili's-Selaseti'l- Eimmeti'l-Fukaha*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut tsz, s. 142-143.

210 İbn Haldun, *Mukaddime*, c. II, s. 480-481.

211 Bkz. Ebu Bekir Muhammed b. Ebi Sehl es-Serahsi, *el-Mebsut*, Çağrı Yay., İstanbul 1982, c. X, s. 145.

212 Schacht, *İslam Hukukuna Giriş*, s. 147.

213 Şafi'i, *age*, s. 17.

214 Bkz. K. Miras, *Tecrid*, c. V, s. 123 (1 nolu dipnot).

215 Geniş bilgi için bkz. İşcan, *agm*, *EKEV Akademi Dergisi*, yıl: 8, sayı: 20 (Yaz 2004), s. 59-78.

216 Örnek olarak bkz. Eş'ari, *Makâlâtu'l-İslamiyyîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Mektebetü'-Nahdati'l-Mısriyye, 1950, c. I, s. 204; el-Mâlâti, Ebul Huseyn Muhammed b. Ahmet b. Abdirrahman (ö. 377 h.), *et-Tenbih ve'r-Red alâ Ehli'l-Ehva ve'l-Bida'*, takdim ve talik: Muhammed Zahit Kevseri, Mektebetu'l-Maarif, Beyrut 1968, s. 151.

217 Bkz. Hatib Bağdadi, *Tarihu Bağdad*, Matbaatu's-Saâde, 1931, c. XII, s. 172.

218 Buhari, *Sahih*, Enbiya 54 (IV; 151).

219 Bkz. Hansu, *Mu'tezile ve Hadis*, s. 196 (Ali b. Ömer ed-Dârekutni, *Ahbaru Amr b. Ubeyd*, thk. J. van Ess, Beyrut 1967, s. 12'den naklen).

220 Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitabu's-Sünne*, tah. Ebu Hâcir Muhammed es-Saîd b. Besyûfi, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut tsz (Abdullah İbn Ahmed b. Hanbel'in babasından gelen rivayetleri toplayan *es-Sünne* adlı eserinin ikinci cüzü kendinin aktardığı rivayetlerdir.) s. 150; Hatib Bağdadi, *Tarihu Bağdat*, XII, 170-171.

221 Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitabu's-Sünne*, s. 151.

222 Bkz. Ali b. Ömer ed-Dârekutni, *Ahbaru Amr b. Ubeyd*, thk. J. van Ess, Beyrut 1967, s. 13-15 (H. Nu. 14)

223 Bkz. Avni İlhan, "Amr b. Ubeyd," *TDVİA*, c. III, s. 93 (İstanbul 1991).

224 Bkz. Abdulkahir el-Bağdadi, *Kitabu Usuli'd-Din*, tahkik: Lecnetu İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut 1981, s. 307. Ayrıca bkz. Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed el-Bağdadi, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, tah. Muhammed Muhyiddin Abdilhamid, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut tsz, s. 363.

225 Bkz. Ebu Yusuf, Yakub b. İbrahim el-Ensari, er-*Red alâ Siyeri Evzai*, neşr: Ebu'l-Vefa el-Efgani, Mektebetü Dâru'l-Hind, Mısır tsz, s. 11.

226 Ulu, *age*, s. 71.

227 Bkz. Darimi, *Reddu'l-İmam ed-Dârimî*, s. 127.

228 Ebu Yusuf, *age*, s. 11.

229 Bkz. Darimi, *age*, s. 127-130.

230 Bkz. Darimi, *age*, s. 130.

231 Bkz. Kâmil Miras, *Tecrid*, c. V, 118-119.

232 Bkz. Ahmed Emin, *Fecru'l-İslam*, s. 298-299. Vasıl B. Ata, Ali Talha ve Zübeyr'in şahitliklerini kabul etmenin caiz olmadığını savunmuş, Amr b. Ubeyd, Ebu Hureyre'yi tenkit etmiştir. Bkz. *age*, s. 294.

233 Ebu Davud'un *Sünen*'inde bu rivayet Hz. Ali'ye nispet edilmektedir. Bkz. Ebu Davud, *Sünen-i Ebi Davud*, Kitabu't-Tahare 162 (c. I, s. 42).

234 Bkz. İbn Kuteybe, *Tevil*, s. 19-23, 105. Abdulkadir Bağdadi'nin iddialarına göre de Nazzam, Ebu Hureyre'yi yalancılıkla suçlamış, Hz. Ömer'i, azatlı bir kölenin Arap kadınlarla evlenmesini haram kıldığı için kötülemiştir. Ayrıca o, İbn Mes'ud'u, cinlerin görülebileceği konusundaki görüşünden ve "Saîd anasının karnında saîd olandır; şaki de anasının karnında şaki olandır" hadisini rivayet etmesinden dolayı yalanlamıştır. Bkz. Ebu Mansur Abdulkadir el-Bağdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1991, 108-109. Ayrıca bkz. Muhammed b. Abdilkerim eş-Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, tashih ve talik: Ahmed Fehmi Muhammed, Dâru Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut tsz, c. I, s. 51.

235 Bkz. İbn Kuteybe, *Tevil*, s. 18. İbn Kuteybe bu noktada, Nazzam'ın, Hz. Muhammed sadece kendi kavmine gönderilen bir peygamberdir, görüşünde olduğunu iddia etmektedir. Yukarıdaki görüşleri esas alındığında Nazzam'ın böyle bir fikri kabul etmesi mümkün gözükmemektedir.

236 Bkz. İbn Kuteybe, *Tevil*, s. 20. Bağdadi'ye göre icma delilini ve bu arada zaruri bilgi bulunmadığı takdirde kıyas ve ahad haberi batıl saymakla Nazzam, şeriatın fürüu ile ilgili hükümlerini, onların elde ediliş yollarını ortadan kaldırmak suretiyle, iptal etmek istemektedir. Bkz. Ebu Mansur Abdulkadir el-Bağdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 105.

237 Bkz. Ebu Osman Amr b. Bahr el-Cahız, "Kitabu'l-Ahbar," neşr: van Ess, *Der Orient in Der Forschung* (s. 170-201), Wiesbaden 1967, s. 175-176.
238 Hadis için Bkz. Ahmet b. Hanbel, *Müsned*, c. I, s. 373.
239 Bkz. er-Razi, Fahruddin Muhammed b. Ömer, *el-Mahsul fi İlmi Usuli'l-Fıkh*, tah. Taha Cabir Feyyad Ulvani, Beyrut 1992, c. IV, s. 332.
240 Osman Aydınlı, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci Mutezile'nin Oluşumu ve Ebu'l-Huzeyl Allaf*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2001, s. 250.
241 Bkz. Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 48.
242 Bkz. Kadi Abdulcebbar (ö. 415 h.), *el-Mugnî*, neşr: T. Hüseyn, Kahire 1962-65, c. XV, s. 392.
243 Bkz. Bağdadi, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 127-128.
244 Aydınlı, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, s. 214.
245 Ebu'l-Kasım el-Belhi, "Zikru'l-Mu'tezile," *Fadlu'l-İ'tizal veTabakatu'l-Mu'tezile*, s. 70.
246 Bkz. Ebu Osman Amr b. Bahr el-Cahız (ö. 255 h.), *Kitabu'l-Hayevan*, Kahire 1964, c. III, s. 60.
247 Bkz. Bağdadi, *el-Fark beyne'l-Fırak*, s. 121-122 (*Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 88).
248 Bkz. Darimi, *Reddu'l-İmam ed-Dârimî*, s. 135.
249 Bkz. Darimi, *age*, s. 136.
250 İbn Kuteybe, *Tevil*, s. 229.
251 Bkz. Darimi, *age*, s. 141-151; Hatib Bağdadi, *Şerefu Ashabi'l-Hadis*, s. 115-129.
252 Kadı Abdulcebbar İmaduddin Ebu'l-Hasan b. Ahmed, "Fadlu'l-l'tizal ve Tabakatu'l-Mu'tezile ve Mübayenetihim li Sairi'l-Muhalifin," *Fadlu'l-İ'tizal ve Tabakatu'l-Mu'tezile*, s. 193.
253 Bkz. Darimi, *age*, s. 141-151; Hatib Bağdadi, *age*, s. 115-129.
254 Bkz. Darimi, *age*, s. 141-151; Hatib Bağdadi, *age*, s. 115-129. İlginç rivayetlerden biri de şudur: A'meş'in ashabu'l-hadis üzerine saldığı bir köpeği varmış, bir gün ölünce A'meş ağlamış. "Niye ağladın?" diye sorulunca, "*Emr-i bi'l-maruf nehy-i ani'l-münker* yapan öldü" demiş. Bkz. Hatib Bağdadi, *age*, s. 134.
255 A. b. Hanbel, *Müsned*, c. I, s. 235, 453, c. V, s. 50; Buhari, *Sahih*, Kitabu'l-Enbiya 8 (c. IV, s. 110), Kitabu'r-Rikak 53 (c. VIII, s. 208). Eser taraftarlarına göre bu ve benzeri hadisler, Peygamber'den sonra irtidat eden az sayıdaki insanı kastettiği için, sahabenin dindeki otoritesine karşı delil olarak kullanılamazlar. Bkz. İbn Kuteybe, *Tevil*, s. 233-234.
256 Bağdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 150, 290.
257 Bkz. Darimi, *Reddu'l-İmam ed-Dârimî*, s. 144-145.
258 Bkz. Buhari, *Halku Efâli'l-'İbâd*, s. 34.
259 Bkz. Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne*, s. 38.
260 Bkz. Darimi, *Reddu'l-İmam ed-Dârimî*, s. 144-145.
261 İbn Abdilberr, *Camiu Beyani'l-İlm*, s. 452.
262 Darimi, *Sünen*, c. II, s. 91.
263 İbn Abdilberr, *Camiu Beyani'l-İlm*, s. 453.
264 Bkz. İbn Ebi Ya'la, *Tabakatu'l-Hanabile*, c. II, s. 39.
265 Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 366.
266 Bkz. Darimi, *Reddu'l-İmam ed-Dârimî*, s. 145-146.
267 Bkz. İbn Kuteybe, *Tevil*, s. 3-7. Belki bu noktadan hareketle Goldziher, hadislerin siyasi ve diğer

mezhep çıkarlarından etkilendiğini, tarafsız hadisler ve fiiller hülasası olmaktan uzak olduğunu göstermeye çalışmıştır. Bkz. Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 77.

268 Eş'ari, *Makalat*, c. II, s. 549; Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 119.

269 Malati (ö. 377 h.), *et-Tenbih ve'r-Red alâ Ehli'l-Ehva ve'l-Bida'*, s. 174.

270 Bkz. Darimi, *Reddu'l-İmam ed-Dârimî*, s. 145.

271 Bkz. Darimi, *Sünen*, c. I, s. 293.

272 Bkz. M. Emin Özafşar, "Kültür Tarihimizde Rey-Eser Çatışması," *AÜİFD*, c. XLI (2000), s. 254. (Ebu İsmail Abdullah b. Muhammed Herevi, *Zemmu'l-Kelâm*, Mücteba Uğur'un basılmamış edisyon kritikli nüshası, s. 74b'den naklen)

273 Bkz. Darimi, *Sünen*, c. I, s. 404-405.

274 Bkz. Zehebi, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, c. XI, s. 17.

İkinci Bölüm

1 Bkz. İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, Evkaf-ı İslamiyye Matbaası, 1339-1341 (iki cilt bir arada) c. I, s. 97; M. Hayri Kırbaşoğlu, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, Ankara Okulu Yay., Ankara 1999, s. 30; Ferhat Koca, *İslam Hukuk Tarihinde Selefi Söylem, Hanbelî Mezhebi*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2002, s. 42.

2 Bkz. Kıvameddin Bursan, "İslam"ın En Kadim İki Mezhebinin Münakaşası" ("İmam Ahmed'in Bir Eseri" adlı çevirinin önsözü), *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, sene:1, sayı: 5-6 (1927).

3 Bkz. İbn Kuteybe, *Tevil*, s. 86.

4 H. Bağdadi, *Şerefu Ashabi'l-Hadis*, s. 8-9, 28-30.

5 Bkz. Er-Razi, Ebu Hatim Ahmed b. Hamdan, *Kitabu'z-Zîne fi'l-kelimati'l-İslamiyyeti'l-Arabiyye* (müellifin *el-Guluv ve'l-Fırak* adlı eseriyle birlikte basılmış), neşr: Abdullah Sellum es-Semarrai, Dâru'l-Vasıt, Bağdat 1982, s. 267.

6 H. Bağdadi, *Şerefu Ashabi'l-Hadis*, s. 25, 49-52, 83-84.

7 H. Bağdadi, *age*, s. 44, 59.

8 Söz konusu rivayete göre Kadisiye savaşında İbn Huneyf ve Gays b. Sa'd, yanlarından bir cenaze alayı geçince ayağa kalkmışlardır. Onlara şöyle denilmiştir: "Neden ayağa kalkıyorsunuz ki; bu cenaze 'yer ehli'ndendir." (Bkz. Buhari, *Sahih*, Kitabu'l-Cenaiz 50 (c. II, s. 87).

9 Bkz. eş-Şa'rani, *el-Mizanu'l-Kübra*, c. I, s. 57.

10 Bkz. İbn Abdilberr, *Camiu Beyani'l-İlm*, s. 81.

11 H. Bağdadi, *Şerefu Ashabi'l-Hadis*, s. 46.

12 Sönmez Kutlu, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler, Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi*, Kitabiyât, Ankara 2000, s. 58-59. Harici mantığı ashabu'l-hadis için birçok bakımdan söz konusu olmuştur. Örneğin Şafi'i, *el-Umm* adlı eserinde namaz kılmayanın kâfir olduğunu ve bu yüzden öldürülebileceğini iddia edebilmiştir. Bkz. Şafi'i, *el-Umm*, Bulak 1322, c. II, s. 225-226. Ahmed b. Hanbel de terkini helal görmese bile kasıtlı olarak namazı terk eden kimsenin küfrüne fetva vermiştir. Bkz. Abdulkadir Bağdadi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 107. Bundan başka iman ile ameli birbirinden ayırdığı için Mürcie, haricilerin en keskin fırkası olan ezarikadan daha tehlikeli addedilmiştir. Hariciler için küfür veya yabancı oluş ifade eden herhan-

gi bir yargı kullanılmazken mürcie, Yahudilik veya sabiilik yaftalarını yemiştir. Bkz. Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne*, s. 84-88.

13 H. Bağdadi, *Şerefu Ashabi'l-Hadis*, s. 8, 61-62.

14 Bkz. Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 366.

15 Bkz. Watt, *age*, s. 364.

16 Bkz. el-Makdisi, Mutahhar b. Tahir, *Kitabu'l-Bed' ve't-Tarih*, Paris 1899 yayımının Dâru Sadır, Beyrut'ta yapılan tarihsiz ofset baskısı, c. V, s. 144.

17 Bkz. Fığlalı, *Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri*, s. 70.

18 Bkz. Talat Sakallı, "Halife Me'mun ve Hadisçilerle Olan Münasebetleri", *Erciyes Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, sayı: 6 (1989), s. 264.

19 Bkz. Sem'ânî, *Edebu'l-İmla ve'l-İstimla*, s. 17.

20 Bkz. Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekir es-Suyuti, *Tedrîbu'r-Ravi*, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut 1993, c. I, s. 26.

21 Bkz. Zehebi, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, c. XI, s. 125.

22 Bkz. A. Kadir Evgin, *Abdullah b. ez-Zübeyr el-Humeydî ve Müsnedi*, Basılmamış Doktora Tezi, Kayseri 1998, s. 31.

23 Hatib Bağdadi, *Tarihu Bağdat*, c. II, s. 8; Aynı zamanda bkz. Hilmi Merttürkmen, *Buhari'nin Ebu Hanife'ye İtirazları*, Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum 1976, s. 37, 71.

24 Bkz. Sabuni, "Akidetu's-Selef", *Mecmuatu'r-Resaili'l-Muniriyye*, s. 132-133.

25 Bkz. Goldziher, *Zahiriler*, s. 4; Fazlurrahman, *İslam*, s. 245. İbrahim el-Harbi (ö. 285 h.) şöyle diyor: "Size 'Bu ashabu'l-hadisin sözüdür' dediğim her şey, Ahmed b. Hanbel'in sözüdür. Çocukluğumuzdan beri Rasulullah'ın hadisine, sahabenin sözlerine ve tabiuna uymayı kalbimize o yerleştirmiştir." Bkz. İbn Ebi Ya'la, *Tabakâtu'l-Hanabile*, c. I, s. 92.

26 Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'ari (ö. 330 h.), *el-İbane an Usûlu'd-Diyane*, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut 1990, s. 17.

27 Bkz. Fığlalı, *Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri*, s. 71.

28 İbn Haldun, *Mukaddime*, c. II, s. 485.

29 Goldziher, *Zahiriler*, s. 3.

30 Koca, *İslam Hukuk Tarihinde Selefî Söylem*, s. 44.

31 Kutlu, *age*, s. 31, 41.

32 Bkz. Ebu Cafer Ahmed b. Amr el-Ukayli (ö. 322 h.), *Kitabu'z-Zuafâi'l-Kebîr*, tahkik: A. Emin Kalacı, Beyrut 1984, c. I, s. 303-307.

33 Bkz. İbn Hibban, *Kitabu'l-Mecrûhîn mine'l-Muhaddisîn ve'd-Du'afâ ve'l-Metrûkîn*, c. III, s. 72.

34 Bkz. Eş'ari, *el-İbane*, s. 57-58.

35 Bkz. Muhammed Zahid Kevseri, *Te'nîbu'l-Hatib alâ mâ Sâkahu fi Tercümeti Ebi Hanife mine'l-Ekazib*, Beyrut 1981, s. 87.

36 Bkz. Buhari, *Halku Ef'ali'l-'İbâd*, s. 36.

37 Bkz. Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne*, s. 112.

38 Bkz. Kutlu, *age*, s. 31, 43.

39 Bkz. İbn Kuteybe, *el-Mearif*, s. 219, 230.

40 Hasan b. Musa en-Nevbahti, *Fıraku'ş-Şia*, Dâru'l-Edvâ, Beyrut 1984, s. 6-7.

41 Bkz. İbn Nedim, *el-Fihrist*, Revaiu't-Turasi'l-Arabi, Beyrut tsz, s. 225-229.
42 Bkz. Gazali, *İhya*, c. I, s. 72-73; c. II, s. 23.
43 Bkz. Ebu İsa Muhammed b. İsa et-Tirmîzi, *Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul 1981, Buyu' 12, 14.
44 Bkz. Hatib Bağdadi, *Tarihu Bağdat*, c. II, s. 68.
45 Bkz. Goldziher, *Zahiriler*, s. 21. (Nevevi, *Tehzibu'l-Esma*, ed. Wüstenfeld 1842, s. 63, 79'dan naklen).
46 Hafız Ebu Nuaym Ahmed b. Abdillah el-İsbahani (ö. 430 h.), *Hilyetu'l-Evliya ve Tabakatu'l-Asfiya*, Dâru'l-Kütübi'l-Arabi, Beyrut 1967, c. IX, s. 96.
47 Bkz. Unal, *Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı*, s. 38.
48 Eş-Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, c.I, s. 217. Şehristani bu gruplara "ashabu'l-hadis" denilmesinin nedenini de şöyle açıklamaktadır: Çünkü bunlar, kendilerini hadis tahsiline ve haberlerin nakline adamışlardır. Bunlara göre tüm hükümler naslara dayanmak zorundadır. Haberin ve eserin bulunduğu yerde ister açık ister gizli hiçbir kıyas çeşidine başvurulamaz. Bkz. *aynı yer.*
Müteahhirin "selefiye"nin öncülerinden olan İbn Kayyım el-Cevziyye de Hanefi ekol dışındaki üç büyük fıkıh mektebini ehlü'l-hadis olarak göstermektedir. Bkz. İbn Kayyım el-Cevziyye Ebu Abdillah Şemseddin, *İ'lâmu'l-Muvakki'în an Rabbi'l-Âlemîn*, tah: M. Muhyiddin Abdulhamid, Kahire 1955, c. I, s. 101; c. III, s. 362.
49 el-İsbahani , *Hilyetu'l-Evliya ve Tabakatu'l-Asfiya*, c. IX, s.112.
50 Bkz. Tacuddin Ebi Nasr Abdulvehhab b. Ali b. Abdilkafi es-Subki (ö. 771 h.), *Tabakâtu'ş-Şafiiyyetu'l -Kübra*, tah. Mahmud Muhammed et-Tanahî, Abdulfettah Muhammed, Matbaatu İsa el-Bâbi el-Halebi, 1967, c. V, s. 239. Şafiilik ehlü'l-hadise zihniyet planında çok yakındır. Bununla birlikte bunların itikadi, siyasi ve fıkhi aynı mezhep olduklarını ifade etmek zordur. Hatta tarih ehlü'l-hadisle arasında dolaysız bağ kurulan Hanbelilik ile Şafiilik arasında ortaya çıkan çatışmaları kaydetmiştir. Zehebi *İber*'inde Hicri 587 yılını özetlerken Necmuddin el-Hubuşâni Muhammed b. el-Muvaffik es-Sûfi adında bir Şafii fakihinden bahsetmekte ve onun, İbnu'l-Keyzani adında *"gulatu's-sunne ve ehli'l-eser"*den ("sünnetin ve ehlü'l-eserin aşırılarından") birinin mezarını Şafi'i'nin mezarının yanında gördüğünde, "Bir dosdoğru adamla bir zındık yan yana olmamalıdır" dediği için Hanbeliler tarafından dışlandığını belirtmekte ve bu olaydan sonra Hanbelilerle Şafiiler arasında sokak çatışmaları yaşandığını kaydetmektedir. Bkz. el-Hafız ez-Zehebi, *el-İber fi Haber men Gaber*, tah. Ebu Hacir Muhammed es-Said b. Besyuni Zaglul, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut tsz, c. III, s. 95.
51 Laoust, *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*, s. 104.
52 İbnu'l-Cevzi Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali (ö. 597 h.), *Menakıbu'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, neşr: Abdullah b. Abdilmuhsin et-Turki, Kahire 1979, s. 116.
53 Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford Press, Londra 1950, s. 259.
54 Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 203.
55 Bkz. Hatib Bağdadi, *Tarihu Bağdat*, c. II, s. 68.
56 Bkz. Hatib Bağdadi, *age*, c. II, s. 66; Gazali, *İhya*, c. I, s. 71.
57 Bkz. Goldziher, *Zahiriler*, s. 21. (Nevevi, *Tehzibu'l-Esma*, ed. Wüstenfeld 1842, s. 63, 79'dan naklen).
58 Bkz. Hatib Bağdadi, *age*, c. II, s. 62-65.

59 Bkz. Hatib Bağdadi, *age*, c. II, s. 65.
60 Bkz. Hatib Bağdadi, *age*, c. II, s. 69.
61 Fahreddin Razi, *Menakibu'ş-Şafi'i*, 1279 h., s. 245.
62 Bkz. Evgin, *age*, s. 72.
63 Bkz. Gazali, *İhya*, c. I, s. 79.
64 Bkz. H. Bağdadi, *Şerefu Ashabi'l-Hadis*, s. 11.
65 Bkz. Eş'ari, *el-İbane*, s. 17-24.
66 Ahmed Emin, rey ekolü karşısında "ehlü'l-hadis"in temellerinin, sahabeden Abdullah İbn Abbas, Abdullah İbn Zübeyr, Abdullah İbn Ömer ve Abdullah İbn Amr İbn Âs tarafından atıldığını belirtmektedir. Bkz. A. Emin, *Fecru'l-İslam*, s. 243.
67 Örneğin İbn Ömer Hendek savaşında 15 yaşındadır. Bkz. İbn Sa'd, *age*, c. IV, s. 143.
68 Bkz. İbn Sa'd, *age*, c. II, s. 358-379.
69 Bkz. Mustafa Karataş, "Mukillûn ve Hadis Sayıları", *Diyanet İlmî Dergi*, cilt: 37, sayı: 2 (Nisan-Mayıs-Haziran 2001), s.110-121.
70 İbn Sa'd, *age*, c. II, s. 367; Ahmed Emin, *Fecru'l-İslam*, s. 147-148
71 İbn Sa'd, *age*, c. II, s. 367.
72 İbn Sa'd, *age*, c. II, s. 370.
73 İbn Sa'd, *age*, c. II, s. 373; c. VI, s. 373; Ahmed Emin, *Fecru'l-İslam*, s. 175.
74 İbn Sa'd, *age*, c. IV, s. 147.
75 Bkz. Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed el-Bağdadi, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, tah. Muhammed Muhyiddin Abdilhamid, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut tsz, s. 363.
76 İbn Sa'd, *age*, c. IV, s. 340.
77 Bkz. Şa'rânî, *Mizanu'l-Kübra*, c. I, s. 65; Goldziher, *Zahiriler*, s. 66. Semura b. Cündeb, Muaviye'nin Irak valilerinden biridir. Bkz. Vakidi'den naklen, Wellhausen, *Arap Devleti ve Sükutu*, s. 62.
78 Bkz. Ahmed Emin, *Fecru'l-İslam*, s. 220.
79 Goldziher, *age*, s. 65.
80 İbn Ebi Ya'la, *Tabakâtu'l-Hanabile*, c. II, s. 37.
81 İbn Sa'd, *age*, c. IV, s. 149-157, 182, 335; Gazali, *age*, c. II, s. 338-339.
82 Bkz. İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, c. VII, s. 275.
83 Bkz. Ünal Kılıç, *Tartışmaların Odağındaki Halife Yezid b. Muaviye*, Kayıhan Yay., İstanbul 2001, s. 87.
84 İbn Sa'd, *age*, c. IV, s. 149, 182.
85 İbn Abdirrabbih, *İkdu'l-Ferid*, c. I, s. 8.
86 İbn Sa'd, *age*, c. III, s. 300. Onun Bahreyn amirliğinden ayrılması, Hz. Ömer'in hırsızlık suçlaması akabinde olmuştur. Bkz. İbn Abdirrabbih, *İkdu'l-Ferid*, c. I, s. 46.
87 İbn Abdirrabbih, *İkdu'l-Ferid*, c. I, s. 9.
88 İbn Sa'd, *age*, c. III, s. 340.
89 İbn Sa'd, *age*, c. IV, s. 326-335.
90 Bkz. Ahmed Emin, *Fecru'l-İslam*, s. 190; M. Yaşar Kandemir, "Abdullah b. Amr b. Âs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. I, s. 85 (İstanbul 1988).
91 Bkz. Muhammed Abid Cabiri, *İslam'da Siyasal Akıl*, çev. Vecdi Akyüz, Kitabevi, İstanbul 1997, s. 491.

92 Bkz. Ebu Bekir Amr b. Ebi Asım ed-Dahhak b. Muhalled eş- Şeybani (ö. 287 h.), *Kitabu's-Sünne*, s. 513-514, 519.
93 Gazali, *age*, c. II, s. 446.
94 İbn Sa'd, *age*, c. II, s. 380-381.
95 İbn Sa'd, *age*, c. II, s. 382.
96 İbn Sa'd, *age*, c. II, s. 379-382; c.VI, s. 121-126.
97 İbn Sa'd, *age*, c. II, s. 382.
98 İbn Sa'd, *age*, c. V, s. 333.
99 İbn Sa'd, *age*, c. V, s. 126.
100 Bkz. Schacht, *age*, s. 73.
101 Bkz. Hatib Bağdadi, *Tarihu Bağdat*, c IX., s. 42.
102 Bkz. İbn Kuteybe, *El-İhtilaf fi'l-Lafz ve'r-Red ale'l-Cehmiyye*, tashih ve ta'lik: M. Zahid Kevserî, Mektebetu'l-Kudsî, Kahire tsz, s. 9-11.
103 Bkz. Abdulfettah Ebu Gudde, "Halku'l-Kuran Meselesi; Raviler Muhaddisler, Cerh ve Ta'dil Kitaplarına Tesiri", çev. Mücteba Uğur, *Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, Ankara 1975, c. XX, s. 308. Belki bu yüzden olacak İbn Ebi Ya'la, "Sadece hadisçiler, onların da Ahmed b. Hanbel'e tabi olanları ashabu'l-eser ve ehlü'l-ilm yani ehlü's-sünnedir" demektedir. Bkz. Ebu Ya'la, *Tabakatu'l-Hanabile*, c. I, s. 24.
104 Bkz. Hatib Bağdadi, *Tarihu Bağdat*, c. II , s. 30-33.
105 Buhari, *Halku Ef'âli'l-'İbâd*, s. 46-53, 102-115.
106 Bkz. Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne*, s. 35; Sabuni, "Akidetu's-Selef", *Mecmuatu'r-Resaili'l-Muniriyye*, s. 108-111.
107 Bkz. Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne*, s. 36.
108 Bkz. Hatib Bağdadi, *Tarihu Bağdat*, c. III , s.417-418.
109 Bkz. Hatib Bağdadi, *age*, c.II , s. 30-33.
110 İbn Kuteybe, *El-İhtilaf fi'l-Lafz ve'r-Red ale'l-Cehmiyye*, s. 9.
111 Makdisi muhtemelen çoğu hicri 3. yüzyıl sonrasına ait ashabu'l hadis fırkalarını kendince tespit etmeye çalışmıştır. Biraz zorlama tespite benzemesine rağmen bu fırkaların burada anılmasında yarar vardır. Ona göre haşeviye olarak da anılan ashabu'l-hadis, mahlukiye, nısfiye, lafzıye,Fadılıye, Saidiyye, malikiye, seraviye, sâviye, berbahariye kısımlarını şamildir. Mahlukiye, "iman mahluktur" diyenlerdir. Ahmed b. Hanbel'e göre ise iman mahluk değildir. Onun "kim Kuran mahluktur derse kâfirdir" hükmünün sebebi de rivayete göre, Kuran'da iman bahsi geçtiği için onun da mahluk olma endişesidir. Nısfiye, imanın yarısının mahluk olduğunu savunmuştur. Lafzıye, Hüseyn el-Kerabisi'nin yandaşlarıdır. Bunlara göre Kuran'ın lafzı da mahluk değildir. (Yukarıda da geçtiği üzere Abdullah İbn Ahmed b. Hanbel'in *Sünne*'sinde ve İbn Kuteybe'nin eserinde ise "lafziye", Kuran'ın lafzının mahluk olduğunu savunanlar olarak gösterilmiştir.)
Fadılıye, Hz. Muhammed'i Kuran'a üstün tutanlardır. Saidiye, "Benden sonra nebi yoktur. Ancak Allah'ın dilediği müstesna" hadisinden dolayı, Hz. Muhammed'den sonra nebilerin çıkabileceğini iddia eden İbn Said'in taraftarlarıdır. Malikiye, kadına bir mal, bir meta gözüyle bakan, onu erkeğin mülkünde bir eşya olarak görenlerdir. Seraviye, sünnette ters düştüğü için vitir namazını tek rekatla sınırlayıp ona iki rekat eklemeyenlerdir. Sâviye, "Biz inşallah müminiz" diyerek iman-

da istisna yapanlardır. Fakat onların bu "istisna"sı, Allah'ın razı olduğu fiillere şamildir. Bunlar "eş-şükak" (şüpheciler) olarak da anılırlar.

Berbahariye ise, Allah konusunda tam teşbih içinde olanlar ve O'na mekân izafe edenlerdir. Bkz. El-Makdisi, Mutahhar b. Tahir, *Kitabu'l-Bed' ve't-Tarih*, c. V, s. 148-149.

112 Bkz. İbn Hazm el-Endelusi, *Halifeler ve Fetihler*, çev. Şaban Öz, İlahiyat, Ankara 2004, s. 36-37.

113 İbn Haldun, *Mukaddime*, c. I, s. 522-525, 581.

114 Fernand Braudel, *Uygarlıkların Grameri*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi Yay., Ankara 1996, s. 95

115 İbn Haldun, *Mukaddime*, c. I, s. 438.

116 Bkz. Philip K., *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul 1989, c. III, s. 883. "Rönesans" nitelemesi tarihçi A. Mez'e aittir. Bkz. Fernand Braudel, *Uygarlıkların Grameri*, s. 100.

117 Bkz. Gibb, "Bir İslam Tarihi Yorumu", *İslam Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, çev. Kadir Durak, Atilla Özkök vd, Endülüs Yay., İstanbul 1991, s. 24.

118 Bkz. Ebu Cafer Muhammed Cerir et-Taberi, *Tarihu't-Taberi Tarihu'l-Ümem ve'l-Müluk*, tah. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Ravai'u't-Turasi'l-Arabi, Beyrut-Lübnan tsz, c. VIII, s. 72.

119 Bkz. İbn Kuteybe, *el-İmame ve's-Siyase*, Mısır 1348, s. 163.

120 Bkz. Özafşar, *Sünnetin Neliği*, (Mütercimin Önsözü), s. 11-14.

121 Muvatta'nın özlü bir değerlendirmesi için bkz. Guraya, *Sünnetin Neliği*, sonuç kısmı.

122 Bkz. Daryush Shayegan, *Yaralı Bilinç Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni*, çev. Haldun Bayrı, Metis Yay., İstanbul 1997, s. 66.

123 Shayegan, *age*, s. 85-86.

124 Bkz. Merttürkmen, *age*, s. 33.

125 İbn Abdilberr, *Camiu Beyani'l-İlm*, s. 497.

126 Guraya, *age*, s. 103-111.

127 H. Bağdadi, *Şerefu Ashabi'l-Hadis*, s. 55.

128 İbnu'l-İmâd, *Şezeratu'z-Zeheb fî Ahbari Men Zeheb*, Kahire 1350, c. II, s. 10.

129 Bkz. Wael B. Hallaq, "Şafi'i Hukuk İlminin Baş Mimarı mıydı?", çev. İsmail Hakkı Ünal, *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şafi'i'nin Rolü*, s. 58.

130 Laoust, *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*, s. 104.

131 Hallaq, *agm*, s. 58.

132 Bkz. Gazali, *İhya*, c. I, s. 143.

133 Bkz. Fazlur Rahman, *İslam*, s. 102.

134 Nahide Bozkurt, *Halife Me'mun Dönemi ve İslam Kültür Tarihindeki Yeri*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1991, s. 108.

135 Bkz. Malati, *et-Tenbih ve'r-Red alâ Ehli'l-Ehva ve'l-Bida'*, s. 38-39.

136 DeLacy O'Leary, *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, çev. Hüseyin Yurdaydın, Yaşar Kutluay, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1971, s. 85.

137 A. S. Tritton, *İslam Kelâmı*, çev. Mehmet Dağ, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1983, s. 87.

138 O'Leary, *age*, s. 85.

139 Tritton, *age*, s. 195.

140 Bkz. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1997, s. 190.

141 H. Bağdadi, *Şerefu Ashabi'l-Hadis*, s. 99-102.

142 Bkz. Hâkim Ebu Abdillah en-Nisaburi, *Marifetu Ulumi'l-Hadis*, s. 333.

143 Buhari, *Sahih*, Kitabu'l-Kader 2 (c. VII, s. 210); Abdullah İbn Ahmed b. Hanbel, *Kitabu's-Sünne*, s. 132.

144 Bkz. K. Miras, *Tecrid*, c. XII, s. 222.

145 Örnek olarak bkz. Kadı Abdulcebbar el-Hemezanî, *el-Münye ve'l-Emel*, s. 56-57.

146 Bkz. Carl Brockelmann, *İslam Ulusları ve Devletleri Tarihi*, çev. Neşet Çağatay, Ankara 1992, s. 100-103; W. M. Watt, *İslamî Tetkikler; İslam Felsefesi ve Kelâmı*, çev. Süleyman Ateş, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1968, s. 48.

147 Bozkurt, *age*, s. 155.

148 Zehebi, *Siyer*, c.X, s. 272-273.

149 Bkz. Philip K. Hitti, *Arap Tarihinin Mimarları*, çev. Ali Zengin, Risale Yay., İstanbul 1995, s. 97.

150 Hitti, *age*, s. 118.

151 Bir rivayette hikmeti sünnet olarak tarif etme İbn Abbas'a nispet edilmiştir. Bkz. Abdullah İbnu'l-Mübarek, *Kitabu'z-Zühd ve'r-Rekaik*, s. 22.

152 Ebu Bekir b. Eb. Şeybe'nin Vekii'den aktardığı bu rivayete göre biri Vekii'ye itiraz etmiş ve bizzat Kuran'ın kendi için "muhdes" lafzını kullandığını ifade etmiştir. Buna rağmen Vekii, "Kim Kuran mahluktur derse kâfir olur" demiştir. Bkz. Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne*, s. 14-15.

153 Muhammed Ebu Zehra, *İslam'da Siyasi ve İtikadî Mezhepler Tarihi*, s. 265. Eş'ari'nin bir açıklamasından bunu çıkarmak mümkündür; "Pek sert olan demiri var ettik" (Hadid 57/25) ayetine dayalı olarak "demir mahluktur, o halde Kuran da mahluktur" denilemeyeceğini belirten Eş'ari, maddi bir unsurun Kuran'da bulunmasından veya maddi bir şeyin Kuran'da bahsi geçmesinden dolayı Kuran'ın mahluk olmayacağını beyan etmektedir. Ama aynı Eş'ari bu mantığı Arapça için kullanmamıştır. Bilakis o, Arapça Kuran'ın (*Kuranen Arabiyyen*) mahluk olmadığı halde inzal buyurulduğunu söylemiştir. Bkz. Eş'ari, *el-İbane*, s. 66-67.

154 Watt, *İslamî Tetkikler*, s. 64-65.

155 Bkz. Muhammed b. İsmail el-Buhari, *Halku Efâli'l-'İbâd*, s. 30; Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne*, s. 14.

156 Bkz. Buhari, *age*, s. 36.

157 Bkz. Buhari, *age*, s. 31.

158 Bkz. Buhari, *age*, s. 36. Aynı hüküm Abdullah b. Ahmed b. Hanbel'in babasının görüşlerine yer verdiği *es-Sünne* adlı eserinde de bulunmaktadır. Bkz. *age*, s. 17. William Thomson'a göre Kuran'ın ezeliliğini ve ilahi sıfatları reddediş, ehlü'l-hadis, haşviye ve bazı Şii fırkalarda görülen Allah'ın kabaca cisimlendirilişinden şiddetle kaçınmanın bir sonucudur. Bu yüzden Mutezile'nin ilahi hakikati tecsim etmeye karşı reaksiyon göstermesi ve reddetmesi, onların muhtemelen genel ilahi sıfatlara bakışlarını etkilemiştir. Bkz. W. Thomson, "İslam ve Mezhepler", çev. Adil Özdemir, *Dokuz Eylül Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, sayı 1 (1983), s. 328-329.

159 Bkz. el-Mes'udi, *Murucu'z-Zeheb*, c. III, s. 432. Me'mun'un düzenlediği bir toplantıya Katolik temsilciler, Zerdüştiler, Sabii reisleri, Mecusi lideri, Yunanlı Anastasios, Bişr el-Merisi, Ali Rıza'nın katıldığı nakledilmiştir. Bkz. A.S. Tritton, *İslam Kelâmı*, s. 76 (et-Tabersi, *Kitab el-İhticac*, Tahran 1302, s. 211'den naklen).

160 Bkz. Bozkurt, *age*, s. 126.

161 Bkz. Hitti, *Arap Tarihinin Mimarları*, s. 103-106.

162 Philip K. Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, c. I, s. 464.

163 Bkz. Claude Cahen, *İslamiyet*, çev. Esat N. Erendor, Bilgi Yay., İstanbul 1990, s. 135.

164 İbn Nedim, *Fihrist*, s. 204; Mahmut Ay, *Mu'tezile ve Siyaset*, s. 260.

165 Buhari, *Halku Efâli'l-i'lbâd*, s. 66-80.

166 Bkz. Hatib Bağdadi, *Tarihu Bağdat*, c. XI, s. 392. Allah'ın konuşması o kadar maddi planda anlaşılmıştır ki, Hz. Musa'nın şöyle dediği iddia edilmiştir: "Allah ile konuştuktan sonra bir daha kadınlara ihtiyaç duymadım." Bkz. Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne*, s. 75.

167 Allah'ın dünyayı elinde taşıması şu ayete dayandırılmıştır: "Onlar Allah'ı gereği gibi değerlendiremediler. Kıyamet günü bütün yeryüzü onun avucundadır. Gökler onun eliyle dürülecektir." (Zümer, 39/67) Bkz. Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne*, s. 63.

168 Bkz. Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne*, s. 66.

169 Bkz. Darimi, *er-Red ale'l-Cehmiyye*, s. 55-58.

170 Bkz. Hatib Bağdadi, *Tarihu Bağdat*, c. IV, s. 418.

171 Bkz. Hatib Bağdadi, *age*, c. IV, s. 417.

172 Milli dinin mahiyeti için bkz. Mensching, *Dinî Sosyoloji*, s. 70-82.

173 İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, c. VII, s. 205.

174 Bkz. Ahmet b. Hanbel, *Müsned*, c. I, s. 35; Darimi, *Sünen*, c. VI, s. 205.

175 Fuat Köprülü, *Türk Tarih-i Dînîsi*, transkribe metin, hazırlayan: Meryem Ertekin, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İnönü Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997, s. 44.

176 Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, c. I, s. 385-395, 460-462.

177 Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, c. I, s. 517, 568.

178 İbn Haldun, hilafet ve asabiyet arasındaki ilişkiyi mutlak olarak görmekte ve Arap asabiyetinin zayıflamasıyla birlikte hilafetin de izinin yok olmaya yüz tuttuğunu ifade etmektedir. Bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, c. I, s. 527.

179 İbn Ebi Ya'la'nın verdiği bilgilerden hareketle Henry Laoust, Ahmed b. Hanbel'in inanç esaslarını "Akide I" adını verdiği bir metinde takdim etmiştir. Watt, bu metnin kısaltılmış tercümesini *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri* adlı eserine almıştır. Bkz. Watt, *age*, s. 364-366. Çalışmamızın muhtelif yerlerinde değindiğimiz gibi aslında bir bütün olarak hadis taraftarlarıyla Araplık düşüncesi arasında kopmaz bir bağ bulunmaktadır. Nitekim *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler* adlı çalışmasında Sönmez Kutlu da bu yargıya varmış ve şöyle demiştir: "Hadis taraftarlarının teşekkülünde en fazla rol oynayan ve daha sonra kendi adlarına nispetle fıkıh mezhepleri kurulmuş olan İmam Malik, Şafi'i ve Ahmed b. Hanbel'in her üçü de Arap'tır. Arapların yaşantıları ve kültürlerinde önceden beri var olanlara bağlılık anlamındaki sünnet telakkileri, onlarda; Kitap, Sünnet, Sahabe ve Tabiûna ittiba şeklinde tezahür etmiş görünmektedir." Bkz. Kutlu, *age*, s. 62.

180 Muhammed Cabiri, *İslam'da Siyasal Akıl*, s. 625.

181 Me'mun'un Muaviye'yi lanetlemek için bir emirname hazırladığı fakat bunun uygulamasını Yahya b. Eksem'in, halifeyi ikna etmek suretiyle önlediği bu noktada hatırlanmalıdır. Bkz. Kadı Abdulcebbar el-Hemezani, *el-Münye ve'l-Emel*, s. 56.

182 Bkz. Schacht, *İslam Hukukuna Giriş*, s. 65; Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 228.

183 Bkz. Cabiri, *el-Musakkafûn fî Hadarati'l-Arabiyye*, Beyrut 1995, s. 95-96.

184 Mehmet Emin Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Arka Planı, Mihne Olayı ve Haşeviye Olgusu*, Ankara Okulu Yay., Ankara 1999, s. 46. Laoust'a göre ise daha genel olarak hadisçiler, Muâviye'nin hatırasına bağlıdırlar; hatta bunun Mu'tasım'ın hilafetinin sonuna doğru Ebu'l-Harb es-Süfyani adındaki Emevi "mehdi"sinin ortaya çıkışını açıklamaya hizmet edip etmediği sorulabilir. Bkz. Laoust, *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*, s. 125. Hadisçilerin bu Emevi ilgisi, Emevi devletinin Arap olmaya özen gösteriniş olmasıyla açıklanabilir. Bu dönemde hilafet, valilik, komutanlık gibi mevkiler tamamen Arapların elindedir. Halife bir İran şahından ziyade Arap şeyhine yahut kabilenin seyyidine benziyordu. Abbasiler zamanında ise devlet, türlü unsurlara müstenit bir imparatorluk olduğu için Araplık asabiyeti ve Arap siyasi tahakkümü önemli ölçüde izole edilmiştir. Bkz. W. Barthold-Fuat Köprülü, *İslam Medeniyeti Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1963, s. 26-30, 99-101. Emevi devletinde Arap olmayan Müslümanlar asla Araplara müsavi sayılmıyor, Arapların kölesi addediliyordu. Bkz. Barthold, *age*, s. 99. Mevali at üzerinde değil yaya olarak savaşıyor, ganimetten hisse almasına rağmen Araplar gibi muntazam aylık alamıyordu. Askeri maaş cetvelinde kayıtlı değildi. Bkz. Julius Welhausen, *Arap Devleti ve Sukutu*, s. 236. Emevi döneminde mevaliye bakışla ilgili çok ilginç rivayetler vardır. Örneğin Cahız'ın eserine aldığı bir tespite göre bazı Araplar, damarlarında akan kanın bile farklı olduğunu, ölümlerinden hemen sonra bir Arapla bir mevlanın kanları incelenince bu farklılığın görülebileceğini iddia edecek kadar ileri gitmiştir. Bkz. Cahız, *el-Beyan ve't-Tebyin*, neşr: Taha el-Haciri, Kahire 1963, c. III, s. 61. Bir rivayete göre de tabiinin meşhurlarından Nafi b. Cübeyr (ö. 99 h.), namaz kıldırması için mevaliden birini öne geçirmiştir. Onun bu hareketi arkadaşları tarafından kınanınca onlara şöyle demiştir: "Onun arkasında namaz kılmakla Allah'a karşı tevazu göstermek istedim." Bkz. İbn Abdirrabbih, *İkdu'l-Ferid*, c. III, s. 412-413. Bir rivayette de mevalinin de Arap soyluluğu karşısında "haddini bildiği" ifade edilmektedir. Bu rivayete göre Ömer b. Abdilaziz Mekhul'ü kadı yapmak istemiş fakat o bu görev talebini reddetmiştir. Mekhul buna sebep olarak Hz. Peygamber'den şöyle bir haber geldiğini göstermiştir: "İnsanlar arasında hüküm verme işini üstlenenler, şeref sahibi olmalıdırlar." Mekhul daha sonra şöyle devam etmiştir: "Bense bir mevlayım." İbn Abdirrabbih, *İkdu'l-Ferid*, c. I, s. 22.

185 Bkz. Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 211.

186 Naşi' el-Ekber Ebu'l-Abbas Abdullah b. Şirşir, "Mesailu'l-İmame", *Kitabu'l-Evsât fi'l-Makalât*, tahk: Josef van Ess, Beyrut 1971, s. 66. Makdisi ashabu'l-hadisin Hz. Muhammed'den sonra insanların en hayırlısının sırayla Ebu Bekir, Ömer, Osman ve Ali olduğunda ittifak ettiğini belirtmekte, fakat Muaviye ilgisinin ashabu'l-hadis gruplarında yaygın olduğuna da işaret etmektedir. Onun belirttiğine göre bir grup ashabu'l-hadis, Muaviye'nin "müminlerin dayısı" ve "âlemlerin Rabbinin halifesi" olduğuna inanmışlardır. Bkz. el-Makdisi, *Kitabu'l-Bed' ve't-Tarih*, c. V, s. 148-149. Hz. Ali'nin fazilet sırasına dahil edilmesi Ahmed b. Hanbel'in "başarısı"ndan sonra Sünni çizgiyi benimsemiş Abbasi halifelerinin iş başına gelmesiyle gerçekleşmiş olabilir.

187 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. II, s. 76. Ayrıca bkz. Ebu Bekir b. Asım, *Kitabu's-Sünne*, s. 524-525.

188 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. III, s. 355. Ayrıca bkz. Ebu Bekir b. Asım, *Kitabu's-Sünne*, s. 523.

189 Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitabu's-Sünne*, s. 232-245.

190 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. I, s. 209. Ayrıca bkz. Hatib Bağdadi, *Tarihu Bağdat*, c XI., s. 96.

191 Buhari, *Sahih*, Fadailu Ashabi'n-Nebiyyi 5 (c. IV, s. 196).

192 Buhari, *Sahih*, Fadailu Ashabi'n-Nebiyyi 5 (c. IV, s. 191).

193 Bkz. Hasan Onat, *Emeviler Devri Şiî Hareketleri ve Günümüz Şiiliği*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1993, s. 36-45.

194 Bkz. Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizi, *Sünenu't-Tirmizî*, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, Beyrut tsz, Kitabu'l-Fiten 27 (c. IV, s. 485).

195 Taberi, *Tarihu Taberi*, tah. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Beyrut tsz, c. VIII, s. 275-286, 292.

196 Taberi, *age*, c. VIII, s. 387-406; Bkz. Ebu'l-Hasen Ali b. Hüseyn b. Ali el-Mes'udi (ö. 346 h.), *Murucu'z-Zeheb ve Meâdini'l-Cevher*, Dâru'l-Hicre, İran-Kum 1984, c. III, s. 389.

197 Yakubi, Ahmed b. Ebi Yakub b. Cafer, *Tarihu'l-Ya'kubî*, Dâru Sadır, Beyrut tsz, c. II, s. 436.

198 Bkz. Ebu Cafer Muhammed b. Habib (ö. 245 h.), *Kitabu'l-Muhabber*, tashih: Eliza Lichtenstater, Dâru'l-Afaki'l-Cedide, Beyrut tsz, s. 40; el-Mes'udi, *Murucu'z-Zeheb ve Meâdini'l-Cevher*, c. III, s. 416.

199 Emin'in hanımı Zübeyde binti Cafer b. el-Mansur'dur. Bkz. Ebu Cafer Muhammed b. Habib (ö. 245 h.), *Kitabu'l-Muhabber*, s. 39.

200 İbn Kuteybe, *el-Mearif*, s. 168-169. Başka rivayetlerden de anladığımıza göre Me'mun gibi "hecin" (melez), yani babası Arap olduğu halde cariye veya mevaliye mensup bir kadından doğan birinin hilafeti Araplar katında pek uygun görülmemiştir. Haddizatında Emeviler devrinden beri melezler, mevali ile bir tutulmuştur. Nitekim Abdulmelik b. Mervan'ın (65-86 h.), "Biri hür ve asil kadının diğeri ise ortaklaşa kullanılan cariye kadının çocuğu olan iki kişi aynı seviyede olmaz" dediği nakledilmiştir. Bkz. İbn Abdirabbih, *İkdu'l-Ferid*, c. VI, s. 130. Hişam b. Abdilmelik de (ö. 105-125 h.) Hz. Hüseyin'in torunu Yezid b. Ali'yi saltanata geçme arzusu taşımakla suçlamış ve ona şöyle yazmıştır: "Hilafeti elde etmeye çalıştığını işitiyorum. Sen halifeliğe layık olduğunu ileri süremezsin. Çünkü bir cariyenin oğlusun." Yezid'in annesi alelade bir cariye değil, İran kisralarından birinin soyundandı. Bkz. Corci Zeydan, *Medeniyeti İslamiyye Tarihi*, tercüme: Zeki Megamiz, İstanbul 1328-1330, c. IV, s. 113. Cahız'ın anlattığı bir olay da bunun Abbasiler döneminde de bir alçaklık olarak görüldüğünü ortaya koymaktadır. Buna göre o bir Araba, "Bin *cerib* (bir alan ve uzunluk ölçüsü) toprağın olması karşılığında hecin olmaya razı olur muydun?" diye sorduğunda Arap, "Bir menfaate mukabil alçaklığı istemem" diye cevap vermiştir. Cahız, "Müminlerin emiri de bir cariyenin oğludur" deyince o da "Allah ona itaat edeni utandırsın" demekten kendini alamamıştır. Bkz. A. Emin, *Duha'l-Islam*, c. I, s. 26.

201 Hakkı Dursun Yıldız, *İslamiyet ve Türkler*, İstanbul 1980, s. 63. *İkdu'-Ferid*'de Me'mun'un, veziri Fazl b. Sehl'e şöyle dediği kayıtlıdır: "Eğer kardeşim Emin, Horasan, Rey, Taberistan ahalisinden bir sene haraç almayacağını deklare etse işimiz perişan olur." Bkz. *İkdu'l-Ferîd*, c. I, s. 123.

202 Taberi, *Tarihu Taberi*, tah. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Beyrut, tsz, c. VIII, s. 477-498; Bozkurt, *age*, s. 11-12, 31; Hitti, *Arap Tarihinin Mimarları*, s. 99.

203 Bkz. Fuat Köprülü, *Türk Tarih-i Dînîsi*, s. 46.

204 Bozkurt, *age*, s. 36.

205 Bkz. Tacuddin Ebi Nasr Abdulvehhab b. Ali b. Abdilkafî es-Subki (ö. 771 h.), *Tabakâtu'ş-Şafiiyyetu'l -Kübra*, tah. Mahmud Muhammed et-Tanahi-Abdulfettah Muhammed, Matbaatu İsa el-Bâbi el-Halebi, 1964 (Eser 1964-1968 tarihleri arasında tamamlanmış olduğu için ciltlerin basım tarihleri farklı olabilmektedir), c. II, s. 217. Aynı zamanda bkz. Bkz. Hatib Bağdadi, *Tarihu Bağdat*, c. II, s. 22-23.

206 Bkz Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne*, s. 12.

207 Bkz. Hatib Bağdadi, *age*, c X, s. 84.

208 Bkz. Bozkurt, *age*, s. 47. Aslında Me'mun zamanında Arapların rolünün bütün alanlarda olduğu gibi askeri alanda da azalmasının nedeni, yalnızca halklarla ilgili olarak siyasal değil, ayrıca teknik niteliktedir. Düzenli ordunun meydana getirilişinde Arap savaş yöntemi pek uygun olamıyordu. Çünkü bu yöntem, bireylerin savaşçılık başarısına dayanıyor, ne ağır silahlanmayı, ne okçuların taktik kullanımını, ne de kuşatma savaşını biliyordu. Buna karşılık Horasanlıların eski geleneklerinden kaynaklanan gelişmiş bir savaş teknikleri vardı. Bkz. Claude Cahen, *İslamiyet*, çev. Esat N. Erendor, Bilgi Yay., İstanbul 1990.

209 Bkz. İbn Kuteybe, *el-Mearif*, s. 169. Aynı zamanda bkz. Yakubi, *Tarihu'l-Ya'kubî*, c. II, s. 450-451.

210 Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 247; Bozkurt, *age*, s. 63-64; Özafşar, *age*, s. 52.

211 Ebu Cafer Muhammed b. Habib (ö. 245 h.), *Kitabu'l-Muhabber*, s. 494; Ebu Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberi, *Tarihu't-Taberi Tarihu'l-Ümem ve'l-Mulûk*, tah. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Beyrut tsz, c. IX, s. 135-139.

212 Taberi, *Tarihu Taberi*, tah. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Beyrut tsz, c. VIII, s.568-576, 604; Bkz. el-Mes'udi, *Murucu'z-Zeheb ve Meâdini'l-Cevher*, c. III, s. 442.

213 Bkz. Yakubi, *Tarihu'l-Ya'kubî*, c. II, s. 465-467; Ebu Yusuf Yakub b. Süfyan el-Besevi (ö. 277 h.), *Kitabu'l-Ma'rife ve't-Tarih*, tahkik: Ekrem Ziya el-Omari, Matbaatu't-Reşad, Bağdat 1974, c. I, s. 201; Taberi, *age*, s. 631.

214 Yakubi, *age*, c. II, s. 469.

215 Yakubi, *age*, c. II, s. 467-468.

216 Özafşar, *age*, s. 55.

217 Bkz. Hanbel b. İshak, *Zikru Mihneti'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, tah. Muhammed Nagş, 1403, s. 51.

218 Benzer bir değerlendirme için bkz. Watt, *age*, s. 225.

219 Hatib Bağdadi, *Tarihu Bağdat*, c. XII, s.247-248.

220 Yakubi, *age*, c. II, s. 482; Taberi, *age*, c. IX, s. 139. Taberi, el-Huzai'nin Kuran'ın mahluk oluşunu ikrar yanında, halife tarafından teşbihten tövbe etmeye de davet edildiğini yazmaktadır.

221 Bkz. Talat Koçyiğit, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Mücadele*, TDV Yay., Ankara 1989, s. 212. Klasik kaynaklarımızda da bu husus genelde böyle işlenmiştir. Örneğin *İkdu'l-Ferid*'de geçen bir rivayete göre Vasık, bir adama Kuran'ın mahluk olup olmadığını sorunca adam, "Şahadet ederim Tevrat'a, İncil'e, Zebur'a, Kuran'a" dedikten sonra dört parmağını göstermek suretiyle, "İşte bunlar mahluklardır" demiş, böylece öldürülmekten kurtulmuştur. Ahmed b. Nasr el-Huzai ise aynı mecliste bu şekil bir kinaye ve takiyeye başvurmadığı için öldürülmüştür. Bkz. İbn Abdirabbih, *İkdu'l-Ferid*, c. II, s. 465.

222 Mihne hadisesi kitaplarımızda Me'mun, Mu'tasım ve Vasık'ın, Sünnilik aleyhinde müthiş bir zulüm kampanyası olarak gösterilmiştir. Laoust'a göre bunun sebebi, İbnu'l-Cevzi (ö. 597 h.) ve ona uyan tarihçilerdir. Bunlar, mihnenin, Me'mun'un hilafeti zamanındaki teşekkül dönemi ile iki halefi dönemindeki tarihi seyri hakkında mukayese edilemeyecek derecede dramatik bir yorum verirler ki, insan gerçek katliamların yapılmış olduğunu düşünür. Halbuki mihnenin uzun bir hikâyesini yazan Taberi, Kuran'ın mahluk olduğunu kabul etme ve Me'mun'un hilafetini destekleme cihetlerine gitmemekle birlikte, Kuran'ın mahluk olduğu inancını zorla kabul ettirmenin söz ko-

nusu olmadığını, ancak Kuran'ın mahluk olduğunu kabul etmeyen herkesin devlet hizmetinden uzaklaştırılmak istenildiğini ima ederek, mihnenin engizisyoncu bir özellik taşımadığını belirtmek temayülündedir. Bkz. Laoust, *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*, s. 123. Hele Me'mun için kuvvete dayanma hadisesi doğru görünmemektedir. Zira klasik kaynaklarda onun en önemli özellikleri arasında hilm, kerem ve afv sahibi olma gösterilmektedir. O kuvvetin galebe çalmasını değil, delilin üstünlüğünü savunan biridir. Ona göre kuvvet zail oldu mu üstünlük de gider. Halbuki delilin üstünlüğünü hiçbir şey gideremez. Bkz. H. Bağdadi, *Tarihu Bağdat*, c. X, s. 186-191.
Halife Me'mun'un mektuplarından ve bu doğrultuda hareket eden İshak b. İbrahim'in faaliyetlerinden anlaşılan odur ki, Me'mun döneminde "mihne" denilen hadise, Bağdat'ta yeni bir kargaşaya sebebiyet vermemek üzere İbrahim b. Mehdi'nin halifeliğini desteklemiş olan bazı kadı ve muhaddislerin kontrol altında tutulabilmesidir. Bu çerçevede İshak b. İbrahim birkaç toplantı yapmış ve ancak Ahmet b. Hanbel'in de aralarında bulunduğu birkaç kişinin tutuklanması söz konusu olmuştur. Bkz. Taberi, *Tarihu Taberi*, tah. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Beyrut tsz, c. VIII, s. 627-646.

223 Taberi, *Tarihu Taberi*, tah. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Beyrut tsz, c. VIII, s. 631-633. İbnu'l-Cevzi, Cemaluddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali (ö. 597 h.), *el-Muntazam fi Tarihu'l-Muluk ve'l-Ümem*, tah. Muhammed Abdulkadir Ata-Mustafa Abdulkadir Ata, Dâru Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1992, c. XI, s. 15-16. Halifenin neredeyse kadılarla sınırlı tuttuğu bu "mihne" mektubundan anlaşılmaktadır ki, devletin kendi güvenliği açısından kadılar, kontrol altında tutulmak istenmektedir. Kadıların (ve bunlarla birlikte hadis ehlinin) büyük bir manevi ve sosyal otoriteye sahip oldukları söylenebilir. Cahen'e göre o gün için "kadı"nın yeri, Sasani devletinde benzeri olan Zerdüşti "mobed"in yeriyle, daha uzaktan da, birçok ortaçağ devletinde Hıristiyan piskoposların yeriyle karşılaştırılabilir. Bkz. Claude Cahen, *İslamiyet*, çev. Esat N. Erendor, Bilgi Yay., İstanbul 1990, s. 95.

224 Taberi, *Tarihu Taberi*, tah. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Beyrut tsz, c. VIII, s. 634; İbnu'l-Cevzi, *el-Muntazam*, c. II, s. 18-19.

225 Taberi, *age*, c. IX, s. 135-139.

226 Bkz. el-Mes'udi, *Murucu'z-Zeheb ve Meâdini'l-Cevher*, c. III, s. 489-495.

227 Bkz. İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, Mektebetü'l-Mearif, 1977, c. X, s. 321.

228 Yakubi, *Tarihu'l-Ya'kubi*, c. II, s. 472. Ahmed b. Hanbel'le İshak arasında şöyle bir diyalog olmuştur:
İshak: Kuran mahluk mudur, değil midir?
Ahmed: Ben, bana bildirilen ilimle konuşan biriyim. Bu konuda bir şey "bilmiyorum".
İshak: Bu "ilm" sana melek tarafından mı indirildi, yoksa bazı insanlardan mı "öğrendin."
Ahmed: Bazı insanlar bunu bana ilettiler.
İshak: Peki bu ilim sana toptan mı bildirildi yoksa miktar miktar mı?
Ahmed: Elbette miktar miktar.
İshak: Peki sana bildirilmeyen ve senin bilmediğin bir şey geride kalmış olabilir mi?
Ahmed: Elbette
İshak: İşte bu da öğrenmediğin şeyler arasındadır ve bunu emiru'l-müminin sana öğretecektir.
Ahmed: Ben de bu konuda (halku'l-Kuran) emiru'l-müminin görüşü üzerineyim. Bkz. Yakubi, *age*, II, 472.

229 İbnu'l-Cevzî, *el-Muntazam*, c. XI, s. 207; Hatib Bağdadi, *Tarihu Bağdat*, c. X, s. 67.

230 El-Mutahhir Tahir b. el-Makdisi'ye göre rü'yeti gerekli görenler, teşbihe inananlardır. Hissedilebilir, malum ve mevcut bir tanrı inancı onun görülebilir olduğunu da ifade edecektir. Teşbihi kabul etmeyenler ise rü'yeti kabul etmezler (Bkz. Bkz. El-Makdisi, *Kitabu'l-Bed' ve't-Tarih*, c. I, s. 103). Ebu Ali Cübbai, başlangıçta rü'yeti savunanların teşbihi de kabul ettiklerini, fakat sonradan bu yanlışın farkına varanların teşbihten büyük ölçüde vazgeçtiklerini, buna rağmen âdetin tesiriyle rü'yeti savunmaya devam ettiklerini belirtmektedir. Bkz. "Fadlu'l-İ'tizal ve Tabakatu'l-Mu'tezile ve Mübayenetihim li Sairi'l-Muhalifin", *Fadlu'l-İ'tizal ve Tabakatu'l-Mu'tezile*, s. 158.

231 Yakubi, *Tarihu'l-Ya'kubî*, c. II, s. 487.

232 İbnu'l-Cevzi, *el-Muntazam*, c. XI, s. 179-180.

233 İbnu'l-Cevzî, *age*, c. XI, s. 298.

234 Hatib Bağdadi, *Tarihu Bağdat*, c. X, s. 67-68.

235 Juynbol, "Hadis", *İslam Ansiklopedisi*, c. V, s. 47 vd; Evgin, *Humeydi ve Müsnedi*, s. 11.

236 Yatkın, *age*, s.

237 Abdullah b. Ahmed b. Hanbel'den öğrendiğimize göre halife Mütevekkil, Ahmed b. Hanbel'in Kuran ve diğer konularla ilgili görüşlerine zaman zaman başvurmuştur. Bkz. *age*, s. 21-22. *Tarihu Bağdat'ta* da Mütevekkil'in kadı atarken Ahmed b. Hanbel'in fikrine müracaat ettiği ifade edilir. Bkz. Hatib Bağdadi, *Tarihu Bağdat*, c. V, s. 351.

238 Bkz. Yusuf Ziya Yörükan, *İslam Akait Siteminde Gelişmeler*, notlar ve eklerle yayıma hazırlayan: Turhan Yörükan, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2001, s. 75-76.

Üçüncü Bölüm

1 Bkz. Muhammed b. İshak b. Huzeyme (ö. 311 h.), *Kitabu't-Tevhid ve Isbatu Sıfati'r-Rab*, tahkik: Muhammed Halil Hiras, Dâru'l-Fikr, 1973, s. 11-26. Burada ilginç olan bir durum vardır; ehlü'l-hadis, Allah'ın harf ve seslerle konuşmadığını vs. savunduğu için Cehmiye'yi teşbihle suçlamıştır. Çünkü onlara göre Cehmiye bu kabulüyle Allah'ı kör, sağır, dilsiz olan putlara benzetmiştir. Bkz. Buhari, *Halku Efâli'l-'İbâd*, s. 43.

2 Bkz. İbn Huzeyme, *age*, s. 23.

3 Bkz. Ahmed b. Hanbel, "Reddu'l-Cehmiye," takdim, tahkik ve Osmanlıca'ya tercüme: Kıvameddin Bursan; "İmam Ahmed'in Bir Eseri," *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, sene: 1, sayı: 5-6 (1927), s. 281-283. Kıvameddin Bursan, Ahmed b. Hanbel'in "şey"le ilgili bu görüşünü şu şekilde açıklamaktadır: "Çünkü bu zihniyete göre 'şey' itlak edilen mevcutların haddi, gayeti ve sıfatı olmak lazımdır. Bir 'şey'den bu levazımı nefyetmek, onun 'la şey' olduğunu söylemektir." Bkz. *Aynı yer*, 1. dipnot. *İkdu'l-Ferid*'de geçen rivayete göre de Cehm, Allah itikadını sarsmaya çalışan bir "Yunani"ye, "Sen ruha inanıyor musun?" diye sormuş, ondan "Evet" cevabını alınca, "Nasıl olur, onu hiç gördün mü? Kokusunu duydun mu? Sözünü işittin mi? Ona hiç dokundun mu?" şeklinde sorular yönelterek susturmuştur. Bkz. İbn Abdirabbih, *İkdu'l-Ferid*, c. II, s. 413.

4 Darimi, *Reddu'l-İmam ed-Dârimî*, s. 158-160.

5 Darimi, *aynı yerde.*

6 İbn Huzeyme, *age*, s. 21. İbn Huzeyme, "Cehmiye"nin "Celal ve ikram sahibi Allah'ın ismi yücedir" ayetine dayanarak, "zü'l-celal ve'l-ikram" ifadesinin Allah'ın veçhinin değil, bizzat kendi varlığının bir açıklaması olduğu yolundaki görüşüne karşı bu lügavi izahı yapmaktadır.
7 Bkz. Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitabu's-Sünne*, s. 166, 169; Malati, *et-Tenbih ve'r-Red*, s. 120.
8 Bkz. Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne*, s. 54.
9 Bkz. Malati, *et-Tenbih ve'r-Red*, s. 120.
10 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, IV/407; Besevi, *age*, c. I, s. 270.
11 Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitabu's-Sünne*, s. 165.
12 Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *age*, s. 169.
13 Abdullah İbnu'l-Mübarek, *Kitabu'z-Zühd ve'r-Rekaik*, s. 82 (Muaym b. Hammad'ın eki); İbn Huzeyme, *age*, s. 230-236.
14 Darimi, *Reddu'l-İmam ed-Dârimî*, s. 174-181.
15 Örnek olarak bkz. Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitabu's-Sünne*, s. 155-159, Tirmizi, *Sünen*, Dâru İhyai Turasi'l-Arabî, Kitabu'l-Fiten 60, (c. IV, s. 514).
16 Darimi, *Reddu'l-İmam ed-Dârimî*, s. 41-42, 190-198.
17 İbn Huzeyme, *age*, s. 42-44.
18 Bkz. Malati, *age*, s. 135.
19 Darimi, *Reddu'l-İmam ed-Dârimî*, s. 157.
20 Hadis için bkz. İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, c. VIII, s. 67; Abdullah İbnu'l-Mübarek, *Kitabu'z-Zühd ve'r-Rekaik*, s. 512; Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitabu's-Sünne*, s. 209.
21 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. VI, s. 141; c. V, s. 239, 135; c. III, s. 127; İbn Kuteybe, *Tevil*, s. 87.
22 Darimi, *Reddu'l-İmam ed-Dârimî*, s. 35-41.
23 Bkz. Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitabu's-Sünne*, s. 175-176.
24 Darimi, *Reddu'l-İmam ed-Dârimî*, s. 35-41.
25 İbn Huzeyme, *age*, s. 54-58.
26 İbn Huzeyme, *age*, s. 58-59.
27 Bkz. Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitabu's-Sünne*, s. 172.
28 Darimi, *Reddu'l-İmam ed-Dârimî*, s. 154-155 İbn Huzeyme, *age*, s. 66-67.
29 Darimi, *er-Red ale'l-Cehmiye*, s. 23.
30 Ebu Bekir b. Asım, *Kitabu's-Sünne*, s. 241.
31 Buhari, *Sahih*, Tefsir 39/1 (c. VI, s. 33); Tevhid 26 (c. VIII, s. 187); Ebu Bekir b. Asım, *Kitabu's-Sünne*, s. 238; Darimi, *Reddu'l-İmam ed-Dârimî*, s. 60.
32 Buhari, *Sahih*, Tefsir 39/1 (c. VI, s. 33); Rikak 44 (c. VII, s. 194); Tevhid 6 (c. VIII, s. 166); Ebu Bekir b. Asım, *Kitabu's-Sünne*, s. 241.
33 Bkz. İbn Huzeyme, *age*, s. 113.
34 Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne*, s. 43; Darimi, *Reddu'l-İmam ed-Dârimî*, s. 62.
35 Darimi, *Reddu'l-İmam ed-Dârimî*, s. 59-60.
36 Buhari, *Sahih*, Tefsir 50 (c. VI, s. 47-48, 647); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. II, s. 276, 369, 503; Darimi, *Sünen*, Rikak Kitabı, c. VI, s. 126.
37 Darimi, *Reddu'l-İmam ed-Dârimî*, s. 68-70; Ebu Bekir b. Asım, *Kitabu's-Sünne*, s. 231-236; Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitabu's -Sünne*, s. 184.

38 Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne*, s. 79; Darimi, *Reddu'l-İmam ed-Dârimî*, s. 67.
39 Bkz. Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitabu's-Sünne*, s. 160 (Abdullah İbn Ahmed b. Hanbel'in *Kitabu's-Sünne*'sinde bu rivayet Hz. Ömer ve İbn Abbas'a atfedilmektedir.); Hatib Bağdadi, *Tarihu Bağdat*, c. IX., s. 251-252.
40 Buhari, *Sahih*, Tevhid 24 (c. VIII, s. 179-180).
41 Buhari, *Sahih*, Tevhid 24 (c. VIII, s. 181-182).
42 Darimi, *Sünen*, Rikak Kitabı, c. VI, s. 88; Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitabu's-Sünne*, s. 206.
43 Sabuni, "Akidetu's-Selef," *Resailu'l-Muniriyye*, s. 184.
44 Ahmed b. Hanbel, *Reddu'l-Cehmiye*, s. 301; Buhari, *Halku Ef'âli'l-İb'ad*, s. 43; Darimi, *er-Red ale'l-Cehmiye*, s. 481-482.
45 Darimi, *age*, s. 481-482.
46 Malati, *age*, s. 125-127.
47 Ahmed b. Hanbel, *Reddu'l-Cehmiye*, s. 291.
48 İbn Kuteybe, *el-İhtilaf fi'l-Lafz*, s. 26.
49 Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne*, s. 75.
50 Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitabu's-Sünne*, s. 174.
51 Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne*, s. 75.
52 Ahmed b. Hanbel, *age*, s. 75.
53 Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitabu's-Sünne*, s. 173.
54 Ebu Bekir b. Asım, *Kitabu's-Sünne*, s. 227.
55 Ahmed b. Hanbel, *Reddu'l-Cehmiye*, s. 293.
56 Ahmed b. Hanbel, *age*, s. 293.
57 Ahmed b. Hanbel, *age*, s. 297.
58 Ahmed b. Hanbel, *age*, s. 296, 309.
59 Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne*, s. 51; Darimi, *er-Red ale'l-Cehmiye*, s. 80.
60 Darimi, *age*, s. 77.
61 Darimi, *age*, s. 81.
62 Örnek olarak bkz. Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitabu's -Sünne*, s. 172-175.
63 Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *age*, s. 184.
64 Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *age*, s. 185.
65 Darimi, *Reddu'l-İmam ed-Dârimî*, s. 6.
66 Darimi, *age*, s. 14.
67 Darimi, *age*, s. 15-18.
68 Buhari, *Sahih*, Tefsir 19/1 (c. V, s. 236-237).
69 Abdullah İbnu'l-Mübarek, *Kitabu'z-Zühd ve'r-Rekaik*, s. 79.
70 Buhari, *Sahih*, Tefsir 55/1,2 (c. VI, s. 55-56).
71 Malati, *et-Tenbih*, s. 116-117.
72 Darimi, *Sünen*, Rüya Kitabı, c. IV, s. 427.
73 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. II, s. 173; c. IV, s. 66, 251, 302; c. V, s. 378.
74 Bkz. Ebu Bekir b. Asım, *Kitabu's-Sünne*, s. 203.
75 Ahmed b. Hanbel, *Reddu'l-Cehmiye*, s. 298.

76 Ahmed b. Hanbel, *age*, s. 298.
77 İbn Huzeyme, *Tevhid*, s. 198; Malati, *et-Tenbih*, s. 117-118.
78 Bkz. Ebu Bekir b. Asım, *Kitabu's-Sünne*, s. 285.
79 Darimi, *Reddu'l-İmam ed-Dârimî*, s. 63-65.
80 Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitabu's -Sünne*, s. 175.
81 İbn Huzeyme, *Tevhid*, s. 223-227.
82 Bkz. Ebu Bekir b. Asım, *Kitabu's-Sünne*, s. 189-192; Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitabu's-Sünne*, s. 164; İbn Huzeyme, *Tevhid*, s. 199.
83 Rivayet için bkz. İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, c. VII, s. 424.
84 Darimi, *Reddu'l-İmam ed-Dârimî*, s. 163-164.
85 Bkz. İbn Kuteybe, *Tevil*, s. 7-8.
86 Buhari, *Sahih*, Bid'u'l-Halk 7 (c. IV, s. 83); Tefsir 53/1 (c. VI, s. 51).
87 Buhari, *Sahih*, Kitabu's-Salat 1, (c. I, s. 92).
88 Buhari, *Sahih*, Tefsir 47 (c. VI, s. 42-43); Tevhid 35 (c. VIII, s. 189).
89 Buhari, *Sahih*, Mevakıt 9,10 (c. I, s. 135-136).
90 Bkz. Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitabu's-Sünne*, s. 190; Malati, *age*, s. 145.
91 Besevi, *age*, c. I, s. 382; Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitabu's-Sünne*, s. 190.
92 Bkz. Ebu Bekir b. Asım, *age*, s. 348.
93 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. II, s. 162, 192; Darimi, *Sünen*, Rikak Kitabı, c. VI, s. 84.
94 Bkz. Malati, *age*, s. 102.
95 Bkz. el-Makdisi, *Kitabu'l-Bed' ve't-Tarih*, c. I, s. 162.
96 İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, c. VII, s. 420.
97 Buhari, *Sahih*, Cenaiz 66.
98 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. III, s. 38; Darimi, *Sünen*, Rikak Kitabı, c. VI, s. 101.
99 İbn Huzeyme, *Tevhid*, s. 370.
100 Buhari, *Sahih*, Bid'u'l-Halk 8 (c. IV, s. 87); Tefsir 56/1 (c. VI, s. 57); Rikak 51 (c. VII, s. 201); Besevi, *age*, c. I, s. 413. Bu durumu "Uzamış gölge" (Vakıa, 56/30) ayeti ile değerlendiren Ka'b şöyle demektedir: "Tevrat'ı Musa'nın diliyle, Furkan'ı da Muhammed lisanı ile indiren Allah doğru söylemiştir." Bkz. İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, c. VIII, s. 71.
101 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. III, s. 284-285; Darimi, *Sünen*, Rikak Kitabı, c. VI, s. 120-121.
102 İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, c. VIII, s. 73.
103 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. II, s. 305, 362, 4445; Darimi, *Sünen*, Rikak Kitabı, c. VI, s. 105-106.
104 İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, c. VII, s. 415-417.
105 Abdullah İbnu'l-Mübarek, *Kitabu'z-Zühd ve'r-Rekaik*, s. 561.
106 Buhari, *Sahih*, Kitabu'r-Rikak 53 (c. VII, s. 207) İbn Esir, "Cerba ile Ezruh Şam'da iki köyün adlarıdır" demektedir. Başka bir görüşe göre de Kudüs ile Kerkük arasında maruf iki köydür. Bkz. *Tecrid*, c. XII, s. 215-216.
107 İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, c. VII, s. 414.
108 Bkz. Buhari, *Sahih*, Kitabu'r-Rikak 53 (c. VII, s. 209).
109 İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, c. VII, s. 413.
110 Bkz. Ebu Bekir b. Asım, *age*, s. 320. Aynı rivayette Hz. Peygamber'in, havuzunu inkâr edenin bu

kaplardan içemeyeceğini bildirdiği belirtilmektedir.

111 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. I, s. 398-399; Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitabu's-Sünne*, s. 160; Darimi, *Sünen*, Rikak Kitabı, c. VI, s. 86.

112 Abdullah İbnu'l-Mübarek, *Kitabu'z-Zühd ve'r-Rekaik*, s. 83-84 (Nuaym b. Hammad'ın eklemeleri kısmı).

113 Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitabu's-Sünne*, s. 178.

114 İfade için bkz. Sadık Kılıç, "Kutsal'ın Tezahürü ve Kuran'da Taş Kavramı," *EKEV Akademi Dergisi*, c. III, sayı: 1 (Bahar 2002), s. 2.

115 Bkz. Berger, *Kutsal Şemsiye*, s. 111.

116 Ahmed b. Hanbel, *Reddu'l-Cehmiye*, s. 304, 309-311. Ahmed b. Hanbel'in bildirdiğine göre "Cehmiye," "O evveldir, ahirdir..." ayetine dayanarak Allah'tan başka her şeyin yok olacağını savunmuştur.

117 Buhari, *Sahih*, Kitabu't-Rikak 44 (c. VII, s. 194). Rivayetin kendisinden aktarıldığı Ebu Said el-Hudri aynı rivayette demektedir ki; "Bu sırada bir Yahudi geldi, 'Ya Ebu'l-Kasım Allah seni mübarek kılsın, ehli cennetin kıyamet günü yol azığının katıklarının da ne olduğunu ben söyleyeyim mi?' dedi ve şöyle devam etti: 'Arz pide kılınarak azık haline getirilir, bu azığın katıkları öküzle balık olur. Bunların ciğerlerinin ufak bir parçasını yetmiş bin kişi yer.'" Bkz. *Aynı yer*.

118 Ahmed b. Hanbel, *Zühd*, s. 26.

119 Eş'ari, *el-İbane*, s. 70-75.

120 Darimi, *Reddu'l-İmam ed-Dârimî*, s. 96.

121 Eş'ari, *el-İbane*, s. 70-71.

122 Ahmed b. Hanbel, *Reddu'l-Cehmiye*, s. 311.

123 Eş'ari, *el-İbane*, s. 71.

124 Ahmed b. Hanbel, *Reddu'l-Cehmiye*, s. 307-308.

125 Ahmed b. Hanbel, *age*, s. 305.

126 Buhari, *Halku Efâli'l-'İbâd*, s. 32.

127 Ahmed b. Hanbel, *Reddu'l-Cehmiye*, s. 306.

128 Darimi, *Reddu'l-İmam ed-Dârimî*, s. 23-25; *er-Red ale'l-Cehmiye*, s. 41-43.

129 İbn Kuteybe, *Tevil*, s. 67.

130 Ebu Bekir b. Asım, *age*, s. 252.

131 Darimi, *Reddu'l-İmam ed-Dârimî*, s. 74.

132 Darimi, *er-Red ale'l-Merisî*, s. 90. Buhari'nin rivayetine göre de hiçbir şey yokken Allah vardı ve O'nun arşı suyun üzerindeydi (*Kânallahu ve lem yekun şey'ün gayruhu*).

133 İbn Huzeyme, *Tevhid*, s. 376.

134 Ebu Bekir b. Asım, *age*, s. 252.

135 Darimi, *er-Red ale'l-Cehmiye*, s. 21.

136 Darimi, *Reddu'l-İmam ed-Dârimî*, s. 74.

137 Ahmed b. Hanbel, *Zühd*, s. 391.

138 Darimi, *Reddu'l-İmam ed-Dârimî*, s. 86.

139 Darimi, *age*, s. 91-92.

140 Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne*, s. 42; Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitabu's-Sünne*, s. 161. Makdisi,

kıyamet gününde bu dört meleğe dört melek daha ekleneceğini belirtmektedir. Zira ayette "Melekler onun çevresindedirler. O gün Rabbinin arşını onların da üstünde sekiz tanesi yüklenir" (Hâkka, 69/17) buyrulmaktadır. Bkz. Makdisi, *Kitabu'l-Bed'i ve't-Tarih*, c. I, s. 167.

141 Örnek olarak bkz. İbn Huzeyme, *Tevhid*, s. 109.

142 Malati, *et-Tenbih*, s. 102.

143 Malati, *age*, s. 101-102.

144 Bkz. Cüveyni, "Risale fî İsbatı İstiva," *Mecmuatu'r-Resaili'l-Muniriyye*, s. 176-177.

145 Malati, *et-Tenbih*, s. 101.

146 Darimi, *Reddu'l-İmam ed-Dârimî*, s. 92.

147 Buhari, *Sahih*, Enbiya 31 (c. 4, s. 131). Arşla Musa'yı yan yana zikreden rivayetler oldukça fazladır. Buradan hareketle ashabu'l-hadisin, diğer birçok konuda olduğu gibi, arş konusundaki görüşlerinde de, Yahudilikten etkilendikleri söylenebilir. Nitekim bir çalışmada, arşın, İslam düşüncesindeki tasvirinin kesinlikle apokaliptik olduğu belirtilmiştir. Bu çalışmaya göre arşla ilgili birçok rivayet, Yahudi yorumcuların rabbinik bilgilerinin karmaşık bir çalıntısından ibarettir. Örneğin, Ezehiel ve İsiah vahiylerinde Allah'ın arşı melekler tarafından taşınmakta ve varlıkların üzerinde gösterilmektedir. İsiah ve Gronicles, kanatlı altı şerefli meleğin arşın etrafında döndüğünden, sağ ve solundan arşın etrafını saran gök ordularından bahsetmektedir. Bkz. Thomas J. O'shaughnessy, "Eskatolojik Bir Sembol Olarak Arş," çev. Ömer Kara, *EKEV Akademi Dergisi*, yıl: 6, sayı: 10 (Kış 2002), s. 261-270.

148 Buhari, *Sahih*, Tevhid 36 (c. VIII, s. 201).

149 Ahmed b. Hanbel, *Zühd*, s. 26.

150 Buhari, *Sahih*, Teheccüd 14, c. II, s. 47; Malik b. Enes, *Muvatta*, Kuran 30, c. I, s. 214; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. II, s. 264, 267, 487, 509, 504; Darimi, *Sünen*, "Allah Dünya Semasına İner" Babı, c. III, s. 283-284.

151 Eş'ari, *el-İbane*, s. 72.

152 Bkz. Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitabu's-Sünne*, s. 170.

153 Sabuni, "Akidetu's-Selef," *Mecmuatu'r-Resaili'l-Muniriyye*, s. 112-114.

154 Bkz. Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitabu's-Sünne*, s. 172.

155 Ebu Bekir b. Asım, *Kitabu's-Sünne*, s. 221.

156 Darimi, *er-Red ale'l-Cehmiye*, s. 32-33.

157 Rivayette, Kuran somut bir canlı olarak tasavvur edilmiş ve tıpkı Hz. Peygamber'in yapacağı gibi, insanlara şefaatçi olacağı belirtilmiştir. Kuran bazen bir insana hasım olacak ve onu Allah'a şikâyet edecektir. Bazen de şefaatçi olacak ve kişinin bağışlanmasını talep edecektir. Mesela Allah'a diyecek ki, "Ya Rabbi ben bu adamın dünyada şehvetini önledim; sen de şimdi ona ikramda bulun." Şa'bi'den İbn Mes'ud'un şöyle dediği aktarılmıştır: "Kuran kıyamet günü gelir, sahibine şefaat ederek cennetin kapısına kadar ona eşlik eder. Bir başkasının ise aleyhine şahitlik ederek onu cehennem kapısına kadar sürükler." Bkz. İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, c. VII, s. 169-172. Görünen o ki, böyle bir Kuran anlayışı, Kuran'ın mahluk olacağı fikrine kapı aralayacağı için, sonraları yeniden değerlendirmeye alınmıştır.

158 Darimi, *Reddu'l-İmam ed-Dârimî*, s. 99; ay, *er-Red ale'l-Cehmiye*, s. 20, 54.

159 Darimi, *er-Red ale'l-Cehmiye*, s. 37-38.

160 Darimi, *Reddu'l-İmam ed-Dârimî*, s. 53; Aynı zamanda bkz. Abdullah İbnu'l-Mübarek, *Kitabu'z-Zühd ve'r-Rekaik*, s. 101-103 (Nuaym b. Hammad'ın eki).

161 Bkz. Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitabu's-Sünne*, s. 206.

162 Bkz. Hayri Kırbaşoğlu, "Hz. Peygamber Tasavvurunun Dönüşümü: Paradigma'dan Paragon'a, Paragon'dan Kozmik İlke'ye," *IV. Kutlu Doğum Sempozyumu (Tebliğler), 19- 20 Nisan 2001*, SDÜ İlahiyat Fak. Yayınları, Isparta 2002, s. 130-134.

163 Bkz. Darimi, *Sünen*, c. I, s. 103-104; Müslim, *Sünen*, Zühd 74 (c. IV, s. 2306-2307). Bu rivayette ilginç noktalardan biri, böyle doğaüstü olaylardan toplumsal olguya denk somut hükümlerin de çıkarılmış olmasıdır. Örneğin, Hz. Peygamber'e devenin secde ettiğini gören insanlar, "Sana secde etmeye biz insanlar hayvanlardan daha fazla muhtacız" diyerek secde etmeye kalkışmışlar, Rasulullah bunu önlemiş ve şöyle demiştir: "Bir şeyin başka bir şeye secde etmesi layık olmaz. Şayet bu olsaydı, kadınların kocalarına secde etmesi caiz olurdu." Bkz. Darimi, *age*, c. I, s. 104.

164 Buhari, *Sahih*, Kitabu's-Salât 291.

165 Buhari, *Sahih*, Menakıp 24 (c. IV, s. 171).

166 Darimi, *Sünen*, c. I, s. 109-110. Hadisin geçtiği bölümün başlığı şudur: "Allah'ın, Peygamberlerine, Ağaçların, Hayvanların ve Cinlerin Kendisine İman Etmeleri Nevinden İkram Ettiği Şeyler Babı."

167 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. III, s. 113, 137; Darimi, *Sünen*, c. I, s. 111-112.

168 Buhari, *Sahih*, Menakıp 25 (c. IV, s. 169-171). Rivayetlerde yetmiş, yüz on beş rakamları da zikredilmekte, fakat sonunda şöyle de denilmektedir: "Yüz bin kişi de olsak yeterdi." Bkz. *Aynı yer*.

169 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. V, s. 89, 95, 105; Darimi, *Sünen*, c. I, s. 108.

170 Buhari, *Sahih*, Enbiya 40 (c. IV, s. 132); Salat 75 (c. I, s. 117).

171 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. V, s. 286; Darimi, *Sünen*, c. V, s. 282.

172 Ahmed b. Hanbel, *age*, c. I, s. 239, 254, 268; Darimi, *age*, c. I, s. 106.

173 Darimi, *age*, c. I, s. 157-159.

174 Darimi, *age*, c. I, s. 197-198.

175 Darimi, *age*, c. I, s. 200; Abdullah İbnu'l-Mübarek, *Kitabu'ż-Zühd ve'r-Rekaik*, s. 558.

176 Bkz. Gibb, "İslam"da Dinî Düşüncenin Yapısı," *İslam Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, s. 196.

177 Bkz. Merttürkmen, *age*, s. 10-14.

178 Bkz. Merttürkmen, *age*, s. 11.

179 Bkz. Buhari, *Sahih*, Kitabu'l-Kader 1,2,3 (c. VII, s. 209-211).

180 Bkz. Ebu Bekir b. Asım, *age*, s. 164; Abdullah İbn Ahmed b. Hanbel, *Kitabu's-Sünne*, s. 135.

181 Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. V, s. 317; Abdullah İbn Ahmed b. Hanbel, *Kitabu's-Sünne*, s. 131; Ebu Davud, *Sünen*, Sünnet 17.

182 Buhari, *Sahih*, Kitabu'l-Kader 2 (c. VII, s. 210); Kitabu'n-Nikâh 8 (c. VI, s. 119).

183 Bkz. Ebu Bekir b. Asım, *age*, s. 48-54. Cahiliye döneminde de bir adamın diğerine üstünlüğü "kitap" yani kaderle söz konusu edilmiştir. Kalemin ilk yaratılan varlık olduğunu ifade etmek suretiyle önceden yapılan ilahi tespitin insan üzerindeki mutlak belirleyiciliğinin kuvvetle vurgulanmasına belki bir tepki olarak, Allah'ın ilk yarattığı şeyin akıl olduğunu ileri süren görüşler de mevcut olmuştur. Bkz. el-Makdisi, *Kitabu'l-Bed' ve't-Tarih*, c. I, s. 156. (Eserde bu görüş Hasan Basri'ye nispet edilmektedir.) Bu görüşü dile getiren rivayetlerden biri, Emevilerin azatlılarından kabul edilen Ebu Bekir Abdullah b. Muhammed İbn Ebi'd-Dünya'nın (bkz. Kettani, *Hadis Literatürü*, çev. Yusuf

Özbek, İz Yay., İstanbul 1994, s. 42) *Kitabu'l-Akl ve Fadlihî* adlı eserinde bulunmaktadır: "Allah'ın ilk yarattığı şey akıldır. Allah aklı yarattığı zaman ona, 'Öne doğru yürü' dedi. O da öne doğru yürüdü. Bunu üzerine Allah şöyle buyurdu: 'İzzetim ve celalime yemin olsun ki, katımda senden değerli hiçbir şey yaratmadım. Seninle alır, seninle veririm; seninle ödüllendirir, seninle cezalandırırım.'" Bkz. Ahmet Yıldırım, "Hadislerde Yaratılış Problemi," *IV. Kutlu Doğum Sempozyumu (Tebliğler), 19-20 Nisan 2002*, SDÜ İlahiyat Fak. Yay., Isparta 2002, s. 198 (İbn Ebi'd-Dünya'nın eserinin 16. sayfasından naklen). Aynı zamanda bkz. İbn Ad'i Ebu Ahmed el-Cürcani (ö. 365 h.), *el-Kâmil fi'Duafâi'r-Rical*, tahk. Süheyl Zekkar-Yahya Muhtar Gazzavi, Beyrut 1988, c. II, s. 797-798.

184 Bkz. Darimi, *er-Red ale'l-Cehmiye*, s. 66.

185 Said b. Mansur, *Sünen-i Said b. Mansur*, dirase ve takkik: Said b. Abdillah Abdilaziz Âli Humeyyid, Dâru's-Samay'i, 1993, c. III, s. 439.

186 Bkz. Said b. Mansur, *Sünen-i Said b. Mansur*, c. III, s. 440 (tahkik kısmı).

187 Bkz. Ebu Bekir b. Asım, *age*, s. 128-133.

188 Merfu Hadis. Bkz. Ebu Bekir b. Asım, *age*, s. 99-100

189 Darimi *Reddu'l-İmam ed-Dârimî*, s. 62.

190 Merfu hadis. Bkz. Ebu Bekir b. Asım, *age*, s. 107.

191 Darimi *Reddu'l-İmam ed-Dârimî*, s. 62.

192 Buhari, *Halku Efâli'l-'İbâd*, s. 46-47. Buhari adı geçen eserinde "Araplar, cahiliyede de İslam'dan sonra da kaderi kabul etmişlerdir" demektedir. Bkz. *age* s. 75. Nitekim Katade'ye de kaderden sorulduğunda o, "Araplar'a göre mi yoksa Acem'e göre mi cevap vereyim" demiştir. Muhatapları "Elbette Araplar indinde kaderi soruyoruz" diye karşılık verince Katade, "Hiçbir Arap yoktur ki kaderi ispat etmiş olmasın" şeklinde cevap vermiş ve en ufak şeylerin bile "Kitap"ta yazılı olduğunu ifade etmiştir. Bkz. İbn Abdirabbih, *İkdu'l-Ferid*, c. II, s. 381.

193 Buhari, *age*, s. 75.

194 Bkz. İbn Hazm, *en-Nasih ve'l-Mensuh fi'l-Kurani'l-Kerim*, thk. Abdulfettah Süleyman el-Benderi, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1986, s. 44.

195 Said b. Mansur, *Sünen-i Said b. Mansur*, c. IV, s. 1312.

196 Merfu Hadis. Bkz. Ebu Bekir b. Asım, *age*, s. 89-90.

197 Buhari, *Sahih*, Kitabu'l-Kader 1 (c. VII, s. 210).

198 Bkz. Ebu Bekir b. Asım, *age*, s. 80; Darimi, *er-Red ale'l-Cehmiye*, s. 69-70; Eş'ari, *el-İbane*, s. 131.

199 İbn Abdirabbih, *İkdu'l-Ferid*, c. II, s. 381.

200 Abdullah İbn Ahmed b. Hanbel, *Kitabu's-Sünne*, s. 134.

201 Eş'ari, *el-İbane*, s. 136.

202 Eş'ari, *age*, s. 134-136. Ayrıca bkz. Ebu Bekir b. Asım, *age*, s. 112.

203 Abdullah İbn Ahmed b. Hanbel, *Kitabu's-Sünne*, s. 181.

204 Bkz. Ebu Bekir b. Asım, *age*, s. 71.

205 Abdullah İbn Ahmed b. Hanbel, *Kitabu's-Sünne*, s. 132.

206 Bkz. Ebu Bekir b. Asım, *age*, s. 63-64; Abdullah İbn Ahmed b. Hanbel, *Kitabu's-Sünne*, s. 134; Eş'ari, *el-İbane*, s. 132.

207 Hatib Bağdadi, *Tarihu Bağdat*, c. XI, s. 110.

208 Ebu Bekir b. Asım, *age*, s. 154-155; Darimi, *er-Red ale'l-Cehmiye*, s. 69.

209 Bkz. Ebu Yusuf Yakub b. Süfyan el-Besevi, *Kitabu'l-Ma'rife ve't-Tarih*, c. I, s. 241.
210 Darimi, *er-Red ale'l-Cehmiye*, s. 68.
211 Bkz. Buhari, *Sahih*, Kitabu'l-Kader 1, 2, 3 (c. VII, s. 210-211).
212 Ebu Bekir b. Asım, *age*, s. 72.
213 Ebu Bekir b. Asım, *age*, s. 154-155; Buhari, *Sahih*, Babun fi'l-Kader, 8/152; Kitabu't-Tevhid, 9/195; Müslim, Kitabu'l-Kader, 8/48, Ahmed b. Hanbel, I/5-6.
214 Darimi, *er-Redd ale'l-Cehmiye*, s. 69.
215 Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitabu's-Sünne*, s. 143.
216 Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. V, s. 59; Ebu Bekir b. Asım, *age*, s. 179; Darimi, *er-Redd ale'l-Cehmiye*, s. 68; Hatib Bağdadi, *Tarihu Bağdat*, c. V, s. 83.
217 Abdullah İbn Ahmed b. Hanbel, *Kitabu's-Sünne*, s. 141.
218 Darimi, *er-Redd ale'l-Cehmiye*, s. 66.
219 Bkz. İbn Abdirabbih, *İkdu'l-Ferid*, c. II, s. 380.
220 İbn Abdirabbih, *age*, c. II, s. 383.
221 Bkz. Berger, *Kutsal Şemsiye*, s. 75-77, 146-147.
222 Bkz. Peter L. Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, çev. Ali Coşkun, İnsan Yay., İstanbul 1993, s. 70, 143-146; *Kutsal Şemsiye*, s. 142, 152.
223 Makdisi, *Kitabu'l-Bed' ve't-Tarih*, c. V, s. 148.
224 Sırdan, büyüden, mucizeden arınmışlık, köklü içkinliği ile dünya, her şeyi ile doğal bir dünya anlayışı, "dünyanın büyüsünün bozulması" ifadesi ile dile getirilir. Bkz. Peter L. Berger, *Kutsal Şemsiye*, s. 174.
225 Abdullah İbn Ahmed b. Hanbel, *Kitabu's-Sünne*, s. 141.
226 Bkz. Ebu Bekir b. Asım, *age*, s. 141, 148.
227 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. II, s. s. 125; Abdullah İbn Ahmed b. Hanbel, *Kitabu's-Sünne*, s. 139, 148.
228 Bkz. Ebu Bekir b. Asım, *age*, s. 89-90, 144; İbn Abdirabbih, *İkdu'l-Ferid*, c. II, s. 382.
229 Bkz. Ebu Yusuf Yakub b. Süfyan el-Besevi, *Kitabu'l-Ma'rife ve't-Tarih*, c. I, s. 252.
230 Bkz. Ebu Bekir b. Asım, *age*, s. 89-90, 144; Abdullah İbn Ahmed b. Hanbel, *Kitabu's-Sünne*, s. 139; İbn Abdirabbih, *İkdu'l-Ferid*, c. II, s. 382.
231 Burada "popüler din"den kastımız, kabilevi geleneklerle bezenmiş bir dinin, günlük hayatın sınırlarını çizme oranıdır. Popüler din, kimliği tanımlar hale gelen dindir.
232 Bkz. J. Thompson, *Odaktaki Sosyoloji*, s. 14.
233 Bkz. İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, c. VII, s. 556.
234 Bkz. Şafi'i, *er-Risale*, s. 11.
235 Bkz. Şafi'i, *age*, s. 28-29.
236 Bkz. Şafi'i, *age*, s. 29-30.
237 Bkz. İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, c. VII, s. 669.
238 Bkz. İbn Abdilberr, *age*, s. 493.
239 İbn Abdilberr, *age*, s. 496.
240 Bkz. Hatib Bağdadi, *Tarihu Bağdat*, c. II, s. 58.
241 Bkz. Ünal, *İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefi Mezhebinin Hadis Metodu*, s. 255-256.

"Nabati" tabiri genelde Arap olmayan ve İslam öncesi geleneklerini sürdüren diğer "yerli" halk anlamı taşımaktadır. Bkz. Claude Cahen, *İslamiyet*, s. 123-124.

242 Bkz. İbn Abdilberr, *age*, s. 251.

243 İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, c. VII, s. 556.

244 Bkz. Roger Garaudy, *Entegrizm Kültürel İntihar*, çev. Kâmil Bilgin Çileçöp, Pınar Yay., İstanbul 1992, s. 9-11, 37-38.

245 Bkz. Ebu'l-Bekâ, *Külliyat-ı Ebi'l-Bekâ*, Dâru't-Tıbâati'l-Âmire, Mısır 1253, s. 98; İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, Dâr-ı Sadr, Beyrut 1986 (I-XV), c. VIII, s. 6-8; el-İsfahani, *el-Müfredat fî Garibi'l-Kuran*, Kahraman Yay., İstanbul 1986, s. 50.

246 Bkz. Said b. Nasır el-Gamidi, *Hakikatu'l-Bid'a ve Ahkamuhâ*, Mektebetu'r-Rüşd, Riyad 1994, c. I, s. 243-244.

247 Bkz. Muhammed Yazıcı, *İbn Teymiye'nin Mecmû'u Fetevâ İsimli Eserinde Ehl-i Bid'at Fırkalarına Bakışı*, s. 60.

248 Bkz. Buhari, *Sahih*, İ'tisam 2; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. IV, s. 126-127.

249 Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. IV, s. 103.

250 Bkz. Darimi, *Sünen*, c. I, s. 235-259 (19. Bab).

251 Es-Sabuni, "Akidetu's-Selef ve Ashabu'l-Hadis," *Mecmuatu'r-Resaili'l-Muniriyye*, s. 119.

252 Buna benzer bir söz Mücahid'e nispet edilir: "Müçtehitleriniz, geçmiş ulu ları alaya alanlardan başka bir şey değiller." Bkz. Abdullah İbnu'l-Mübarek, *Kitabu'z-Zühd ve'r-Rekaik*, s. 59.

253 Bkz. Darimi, *Sünen*, c. II, s. 91. (57. Bab)

254 Bkz. Mervezi, *es-Sünne*, s. 7-16.

255 Bkz. Mervezi, *es-Sünne*, s. 13-15, 29.

256 Bkz. Darimi, *Sünen*, c. I, s. 471.

257 Bkz. İbn Abdilberr, *age*, s. 479.

258 Malati, *et-Tenbih*, s. 99.

259 Bkz. Abdullah İbn Ahmed b. Hanbel, *Kitabu's-Sünne*, s. 136

260 Hicazın doğusundan Irak'ı da içine alan bölgeye "Necd" denilmiştir. Bkz. Kâmil Miras, *Tecrid*, c. III, s. 305 (5. dipnot).

261 Buhari, *Sahih*, Istiskâ 27 (c. II, s. 23); Fiten 16 (c. VIII, s. 95); Besevî, *age*, II, s. 750.

262 Bkz. Kâmil Miras, *Tecrid*, c. III, s. 305 (5. dipnot).

263 Buhari, *Sahih*, Megazi 74 (c. V, s. 122); Menakıp 1 (c. IV, s. 154); Bidu'l-Halk 15 (c. IV, s. 98); Fiten 16 (c. VIII, s. 95).

264 Buhari, *Sahih*, Kitabu'l-Buyu' 53 (III, 22); Müslim, *Sahih*, Hac 454 (II, 991).

265 Buhari, *Sahih*, Fedailu'l-Medine 9 (II, 223), Fiten 26 (VIII, 102).

266 Buhari, *Sahih*, Fedailu'l-Medine 1 (II, 221-222). Farklı rivayetler için bkz. Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *Kitabu's-Sünne*, s. 217-219, 229.

267 Bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. IV, s. 131-132; Darimi, *Sünen*, c. II, s. 46 (49. Bab).

268 Mervezi, *age*, s. 30.

269 Bkz. Darimi, *Sünen*, c. I, s. 268.

270 Bkz. Darimi, *age*, c. II, s. 49.

271 Darimi, *age*, c. II, s. 51-52.

272 Mervezi, *age*, s. 30-32.
273 Sabuni, *Mecmuatu'r-Resaili'l-Muniriyye*, s. 132.
274 Hatib Bağdadi, *Şerefu Ashabi'l-Hadis*, s. 75.
275 Sabunî, *Mecmuatu'r-Resaili'l-Muniriyye*, s. 132.
276 Sabunî, *age*, s. 113.
277 Gazali, *İhya*, c. I, s. 475.
278 Bkz. Ebu Bekir b. Asım, *Kitabu's-Sünne*, s. 8.
279 Bkz. Darimi, *Sünen*, c. I, s. 204.
280 Bkz. İbn Kuteybe, *el-İhtilaf*, s. 12-13.
281 Bkz. Darimi, *Sünen*, c. I, s. 232.
282 Bkz. Darimi, *age*, c. I, s. 230.
283 Şehristani, *el-Milel ve'n-Nihal*, c. I, s. 4-8. İyiyi ve kötüyü bilme özelliği Tevrat'ta Tanrıya ait bir alan olarak betimlenmiştir: "O ağacın meyvesinden yediğinizde gözleriniz açılacak, iyi ile kötüyü bilerek tanrı gibi olacaksınız." Bkz. Kutsal Kitap, Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil) (Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul 2001, Yaratılış 3/ 1-21). Renan bu hikâyeyi şu şekilde değerlendirmektedir: İnsanın eşyayı örten esrar perdesini kaldırmakta gösterdiği cüretli hareket te Tanrının kutsallığını bozan bir hal vardır. Hiç olmazsa eski milletler bunu böyle anlamışlardır. Onların gözünde bilim, Tanrıdan çalınan bir şey, ona bir nevi meydan okuma ve itaatsizlik göstermekti. İbranilerin kitabının başlangıcındaki güzel efsanede, insana iki zıt şey olan iyilik ve kötülüğü öğreterek, onu Tanrının benzeri kılmak için masum cahilliğinden çıkmaya kışkırtan şeytandır. Bkz. Ernest Renan, *Bilimin Geleceği*, çev. Ziya İhsan, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., Ankara 1965, c. I, s. 18.
284 İbn Abdilberr, *Camiu Beyani'l-İlm*, s. 476, 496.
285 İbn Abdilberr, *age*, s. 414.
286 Bkz. Darimi, *Sünen*, c. I, s. 209-216, 230-231
287 İbn Abdilberr, *age*, s. 458.
288 İbn Abdilberr, *age*, s. 471.
289 Gazali, *İhya*, s. 262-263.
290 İbn Abdilberr, *age*, s. 325.
291 İbn Kuteybe, *Tevil*, s. 62-63.
292 Ebu Nuaym Ahmed b. Abdillah el-İsbahani, *Hilyetu'l-Evliya ve Tabakatu'l-Asfiya*, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut 1967, c. IX, s. 111.
293 İbn Abdilberr, *Camiu Beyani'l-İlm*, s. 415-416.
294 Gazali, *İhya*, c. I, s. 240.
295 Bkz. İbn Hazm, *Mesâil mine'l-Usûl*, s. 84-91.
296 Bkz. İbn Hazm, *Mesâil mine'l-Usûl*, s. 94-95.
297 Bkz. Tahir el-Cezairi, "Aslu'l-Mu'tezile," *el-Kadîm ve'l-Hadîs*, haz. Muhammed Kürd Ali, Mısır 1343, s. 149.
298 es-Sabuni Ebu Osman İsmail, "Akidetu's-Selef ve Ashabu'l-Hadis," *Mecmuatu'r-Resaili'l-Muniriyye*, s. 123-124.
299 Bedrüddin Ebi Muhammed Mahmud b. Ahmed el-Ayni, *Umdetu'l-Kari fi Şerh-i Sahihi'l-Buharî*,

neşr. Muhammed Mahmud el-Halebi, 1972; *Mukaddime*, s. 22.

300 Ebu Ubeyd el-Kasım b. Sellam, *Kitabu'l-İman*, s. 12.

301 Bkz. Ebu Zekeriyya Yahya b. Şeref en-Nevevî, *et-Ta'rif bi'l-İmami'l-Müslim ve'l-İmami'n-Nevevî Sahihu Müslim bi Şerhi'n-Nevevî*, el-Matbaatu'l-Mısriyye 1349, c. I (I-III. ciltler bir arada), s. 219

302 Ebu Ubeyd, *Kitabu'l-İman*, 19.

303 Watt,W. Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 156.

304 İbn Ebi Şeybe, *Kitabu'l-İman*, tah. Muhammmed Nasuriddin el-Elbani, el-Mektebetu'l-İslamî, Beyrut 1983, s. 48.

305 Ebu Ubeyd, *Kitabu'l-İman*, s. 36-47.

306 Abdullah İbnu'l-Mübarek, *Kitabu'z-Zühd ve'r-Rekaik*, s. 389.

307 El-Malati, *et-Tenbih ve'r-Red alâ Ehli'l-Ehva ve'l-Bida'*, s. 151. Malati, namaz kılmayı Allah'a karşı bir sorumluluktan ziyade, sonradan Müslüman olanların, dinlerini aldıkları topluma karşı bir sorumlulukları olarak görme eğilimi içindedir. O, Hz. Peygamber'e nispet edilen bir rivayete dayanarak namaz kılmanın "davetimize icabet etmek ve kıblemize yönelmek" anlamına geldiğini belirtmektedir.

308 İktidarlar ve "beden" arasındaki ilişki türleri için bkz. Michel Foucault, *İktidar ve Beden*, çev. Cemal Ener, İstanbul 1992.

309 Bkz. Abdullah b. Muhammed b. Mevdud el-Mavsılı, *el-İhtiyar li Ta'lili'l-Muhtar*, ta'lik: es-Şeyh Muhammed Ebu Dakika, c. III, s. 99 (Beş cildi bir arada). Meşhur Hanefi usulcüsü Serahsi de eş-Şeybani'nin yolunu takip etmiş ve "Üstünlük ancak takva iledir" ayeti için şunu söylemiştir: "Takva ile üstünlük, ahiret için geçerlidir." Bkz. Mehmet Hatiboğlu, "Fakihlerimizin Irk Anlayışı Üzerine," *İslamî Araştırmalar*, c. II, sayı: 8 (Ağustos 1988), s. 13. Sayın Hatipoğlu, bu görüşleri ortaya çıkaran gerçek sebebin, ahlaki değerleri benimsemeyen idarecilerin iş başında kalmasına ses çıkarmama olduğu kanaatindedir. Bkz. *Aynı yer.*

310 Bkz. Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 146.

311 Bkz. Ahmed b. Abdilhalim İbn Teymiye, *Mecmûi'l-Fetevâ*, tah. Abdurrahman b. Muhammed, Mektebetu'l-Mearif, Ribat 1981, c. III, s. 351-352.

312 Bkz. Darimi, *er-Red ale'l-Cehmiye*, s. 100 vd.

313 Bkz. Ebu Hatim Ahmed b. Hamdan, *Kitabu'z-Zîne fî Kelimati'l-İslamiyyeti'l-Arabiyye*, neşr: Abdullah Selam es-semarrai, Dâru'l-Vasıt, Bağdat 1982, s. 262; Hansu, *Mutezile ve Hadis*, s. 52.

314 Bkz. el-Malati, *et-Tenbih ve'r-Red alâ Ehli'l-Ehva ve'l-Bida'*, s. 96-99.

315 Bkz. Darimi, *er-Red ale'l-Cehmiye*, s. 95-103.

316 Bkz. Ebu Bekir b. Asım, *Kitabu's-Sünne*, s. 420-421.

317 Hadis için bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. II, s. 86; c. V, s. 406.

318 Hadis için bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. I, s. 103.

319 Hadisler için bkz. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, c. IV, s. 355, 382.

320 İbn Kuteybe, *Tevil*, s. 70-71.

Kaynakça

Abdullah İbnu'l-Mübarek, *Kitabu'z-Zühd ve'r-Rekaik*, tah. Habiburrahman el-Azami, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, tsz.

Abdulfettah Ebu Gudde, "Halku'l-Kuran Meselesi; Raviler Muhaddisler, Cerh ve Ta'dil Kitaplarına Tesiri," çev. Mücteba Uğur, *Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, c. XX (1975).

Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1985.

Abdurrezzak b. Hemmâm es-Sanâni (ö. 211 h.), *el-Musannef*, tahkik: Habiburrahman el-A'zami, el-Mektebetu'l-İslami, Beyrut 1983.

Ahmed b. Hanbel, *Kitabu'z-Zühd*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1983.

—— *Müsnedi'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, el-Mektebetu'l-İslami, Beyrut tsz (Ekinde *Müntehabu Kenzu'l-Ummal fî Süneni'l-Akval ve'l-Ef'âl* bulunmaktadır).

—— "Reddu'l-Cehmiye," takdim, tahkik ve Osmanlıca'ya tercüme: Kıvameddin Bursan; "İmam Ahmed'in Bir Eseri," *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, sene: 1, sayı: 5-6 (1927).

Ahmed Emin, *Fecru'l-İslam*, Dâru Kütübi'l-Arabî, Beyrut 1975.

—— *Duha'l-İslam*, Dâru'l-Kitabi'l-Arabi, Beyrut, tsz.

—— *İslam'ın Bugünü*, çev. Abdulvehhab Öztürk, İslam Kitabevi Yay., Ankara 1977.

Akçura, Yusuf, *Osmanlı Devleti'nin Dağılma Devri (XVIII. ve XIX. Asırlarda)*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1985.

Aksu, Zahit, *İslam'ın Doğuşunda Toplumsal Realite, Hukuki Ayetler ve İçtihadî Kaynaklar*, Basılmamış Doçentlik Tezi, Atatürk Üniv. İslami İlimler Fak., 1977.

Ali el-Kârî, Nureddin b. Ali b. Muhammed, *el- Esraru'l-Merfûa fi'l-Ehâdîsi'l-Mavdûa*, Beyrut 1986.

El-Askalani, Ahmed b. Ali b. Hacer, *Fethu'l-Bârî*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut 1379.

Aydınlı, Abdullah, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, Timaş Yay., 1987.

Aydınlı, Osman, *İslam Düşüncesinde Aklîleşme Süreci Mutezilenin Oluşumu ve Ebu'l-Huzeyl Allaf*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2001.

El-Ayni, Bedrüddin Ebi Muhammed Mahmud b. Ahmed, *Umdetu'l-Kari fî Şerh-i Sahihi'l-Buharî*, neşr. Muhammed Mahmud el-Halebi, 1972.

Aysevener, Kubilay, E. Müge Barutça, *Tarih Felsefesi*, Cem Yayınevi, İstanbul 2003.

Ayubi, Nazih, *Arap Dünyasında Din ve Siyaset*, çev. Yavuz Alagon, Cep Kitapları, İstanbul 1992.

Aytekin, Arif, *Ebu Cafer et-Tahavi'nin Akidesi ve Selef Akidesindeki Yeri*, Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum 1981.

Bacık, Gökhan, "Kamusal Alan Tanımı Üzerine Bir Tartışma," *Sivil Bir Kamusal Alan*, (edisyon) Kaknüs Yay., İstanbul 2005.

El-Bağdadi, Ebu Mansur Abdulkadir, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1991.

—— *Kitabu Usuli'd-Din*, tahkik: Lecnetu İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut 1981.

Barthold, W., Fuat Köprülü, *İslam Medeniyeti Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1963.

Berger, Peter L., *Dinin Sosyal Gerçekliği*, çev. Ali Coşkun, İnsan Yay., İstanbul 1993.

—— *Kutsal Şemsiye*, çev. Ali Coşkun, Rağbet Yay., İstanbul 2005.

El-Besevi, Ebu Yusuf Yakub b. Süfyan (ö. 277 h.), *Kitabu'l-Ma'rife ve't-Tarih*, tahkik: Ekrem Ziya el-Omeri, Matbaatu'r-Reşad, Bağdat 1984.
El-Beyhaki, Ebu Bekir Ahmed b. el-Huseyn (ö. 458 h.), *Şuabu'l-İman*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1410.
Bıçak, Ayhan, *Tarih Bilimi*, Çantay Kitabevi, İstanbul 1999.
Bodur, Hüsnü Ezber, *Dinî İhya Hareketi Olarak Vahhabiliğin Doğuşu*, Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum 1986.
Bozkurt, Nahide, *Halife Me'mun Dönemi ve İslam Kültür Tarihindeki Yeri*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1991.
Braudel, Fernand, *Uygarlıkların Grameri*, çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi Yay., Ankara 1996.
Brockelmann, Carl, *İslam Ulusları ve Devletleri Tarihi*, çev. Neşet Çağatay, Ankara 1992.
Brzezinski, Zbigniew, *Tercih Küresel Hâkimiyet mi Küresel Liderlik mi?*, çev. Cem Küçük, İnkılap, İstanbul 2004.
El-Buhari, Ebu Abdillah Muhammed b. İsmail, *Kitabu Tarihi'l-Kebir*, Dâiretu'l-Mearifi'l-Osmaniyye, Hindistan 1958.
—— *et-Tarihu's-Sagîr*, Dâru'l-Maarif, Beyrut 1986. (Dâru't-Türas, Kahire 1977 baskısı da kullanılmıştır.)
—— *Sahihu'l-Buhari*, el-Mektebetu'l-İslami, İstanbul 1979.
—— *Halku Efâli'l-'İbâd*, tahkik ve takdim: Abdurrahman Umeyre, Dâru'l-Ceyl, Beyrut 1991.
El-Bûti, Said Ramazan, *es-Selefiye Merhaletün Zemeniyyetün Mübarakatün la Mezhebun İslamiyyun*, Dâru'l-Fikri'l-Muasıra, Beyrut 1990.
Büyükkara, Mehmet Ali, *İhvan'dan Cüheyman'a. Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, Rağbet Yay., İstanbul 2004.
Cabiri, Muhammed Abid, *el-Musakkafün fi Hadarati'l-Arabiyye*, Beyrut 1995.
—— *İslam'da Siyasal Akıl*, çev. Vecdi Akyüz, Kitabevi, İstanbul 1997.
—— *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. B. Köroğlu, H. Hacak, E. Demirli, Kitabevi, İstanbul 2000.
Cahen, Claude, *İslamiyet*, çev. Esat N. Erendor, Bilgi Yay., İstanbul 1990.
El-Cahız, Ebu Osman Amr b. Bahr (ö. 255 h.), *Kitabu'l-Hayevan*, Kahire 1964.
—— *el-Beyan ve't-Tebyin*, neşr: Taha el-Haciri, Kahire 1963.
Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usulü*, TDV Yay., Ankara 1997.
El-Cezairi, Tahir, "Aslu'l-Mu'tezile," *el-Kadîm ve'l-Hadîs*, haz. Muhammed Kürd Ali, Mısır 1343.
El-Cevcezani, İbrahim b. Yakub, *Ahvalu'r-Rical*, tah. Subhi el-Bedriyye es-Semerrai, Müessesetu'r-Risale, Beyrut 1405.
Corbin, H., *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. H. Hatemi, İletişim Yay., İstanbul 1986.
Corci Zeydan, *Medeniyet-i İslamiyye Tarihi*, tercüme: Zeki Megamiz, İstanbul 1328-1330.
Cürcani (ö. 365 h.), Abdullah b. Adiyy b. Abdillah b. Muhammed, *el-Kâmil fi Duafâi'r-Rical*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1988.
Çetin, Musa, *Abdurrezzak ve Hadisçiliği*, Basılmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000.
Dağı, İhsan D., *Ortadoğu'da İslam ve Siyaset*, Boyut Yayıncılık, İstanbul 1998.
Ed-Dârekutni, Ali b. Ömer, *Ahbaru Amr b. Ubeyd*, thk. J. van Ess, Beyrut 1967.
Ed-Darimi, Ebu Muhammed Abdullah b. Abdirrahman, *Sünen-i Dârimi*, tercüme ve tahkik: Abdullah Aydınlı, Madve Yay., İstanbul 1994.

Ed-Darimi, Osman b. Said (ö. 280 h), *Reddu'l-İmam ed-Dârimi Osman b. Saîd alâ Bişri'l-Merîsi el-Anîd*, tashih ve talik: Muhammed Hamid el-Feyki, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut-Lübnan 1358.

—— *Kitabu'r-Red ale'l-Cehmiye*, von Gösto Vitestam, Lun, Leiden 1960.

Deleuze, G., F. Guattari, *Felsefe Nedir*, YKY, İstanbul 2000.

Ebu'l-Bekâ, *Külliyat-ı Ebi'l-Bekâ*, Dâru't-Tıbâati'l-Âmire, Mısır 1253.

Ebu Bekir Amr b. Ebi Asım ed-Dahhak b. Muhalled eş-Şeybani (ö. 287 h.) *Kitabu's-Sünne*, tahkik ve neşr: Muhammed Nasiruddin Elbani, el-Mektebetu'l-İslami, Beyrut, 1985.

Ebu Davud, Süleyman İbnu'l-Eş'as (ö. 275 h.) *Sünen-i Ebi Davud*, tah. ve ta'lik: Muhammed Muhyiddin Abdilhamid, Dâru İhyai's-Sünne, Beyrut tsz.

—— *el-Merâsîl*, tahkik ve ta'lik: Şuayb el-Arnavud, Müessesetu'r Risale, Beyrut 1988.

Ebu Hanife, Numan b. Sabit, "El-Âlim ve'l-Mütaellim," *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz, Kalem Yay., İstanbul 1981.

Ebu Ubeyd el-Kasım b. Sellam, *Kitabu'l-İman*, tah. Muhammed Nasuriddin el-Elbâni, el-Mektebetu'l-İslamî, Beyrut 1983.

Ebu Yusuf, Yakub b. İbrahim el-Ensari, *er-Red alâ Siyeri Evzai*, neşr: Ebu'l-Vefa el-Efgani, Mektebetü Dâru'l-Hind, Mısır tsz.

Ebu Zehra, Muhammed, *İslam'da Siyasi ve İtikadî Mezhepler Tarihi*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı-Osman Eskicioğlu, Yağmur Yayınevi, İstanbul 1970.

Ecer, Ahmet Vehbi, *Tarihte Vehhabi Hareketi ve Etkileri*, Avrasya Stratejik Araştırmalar Merkezi Yay., Ankara 2001.

el-Eş'ari, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, (ö. 330 h.) *el-İbane an Usûlu'd-Diyane*, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut 1990.

—— *Makalatu'l-İslamiyyin ve İhtilafu'l-Musallin*, neşr: Ritter, Wiesbaden 1980. (Muhammed Muhyiddin Abdulhamid'in tahkikini yaptığı, Mektebetü'-Nahdati'l-Mısriyye, 1950 baskısı da kullanılmıştır.)

Evgin, A. Kadir, *Abdullah b. ez-Zübeyr el-Humeydî ve Müsnedi*, Basılmamış Doktora Tezi, Kayseri 1998.

Eyuboğlu, İsmet Zeki, *Günün Işığında Tasavvuf Tarikatlar Mezhepler Tarihi*, Geçit Kitabevi, İstanbul 1987.

Foucault, Michel, *İktidar ve Beden*, çev. Cemal Ener, İstanbul 1992.

—— *The Archeology of Knowledge*, Londra 1992.

—— *Ders Özetleri* 1970-1982, çev. Selâhattin Hilav, YKY, İstanbul 2001.

Fazlur Rahman, *İslam*, çev. Mehmet Dağ-Mehmet Aydın, Selçuk Yay., İstanbul 1981.

—— *Tarih Boyunca İslami Metodoloji Sorunu*, çev. Salih Akdemir, Ankara Okulu Yay., Ankara 1995.

Fığlalı, Ethem Ruhi, *Çağımızda İtikâdi İslam Mezhepleri*, Selçuk Yay., Ankara, 1986.

Fuller, Graham E., *Siyasal İslam'ın Geleceği*, Timaş Yay., İstanbul 2004.

El-Gamidi, Said b. Nasır, *Hakikatu'l-Bid'a ve Ahkamuhâ*, Mektebetu'r-Rüşd, Riyad 1994.

Garaudy, Roger, *Entegrizm Kültürel İntihar*, çev. Kâmil Bilgin Çilçöp, Pınar Yay., İstanbul 1992.

El-Gazali, Ebu Hamid Muhammed, *Mecmuatu Resaili'l-İmam el-Gazali*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1987.

—— *İhyau Ulûmi'd-Din*, çev. Ahmet Serdaroğlu, Bedir Yay., İstanbul 1985.

Gibb, Hamilton A.R.,"Bir İslam Tarihi Yorumu," *İslam Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, çev. Kadir Durak Atilla Özkök ve diğerleri, Endülüs Yay., İstanbul 1991.

Givony, Joseph, "Fırak Edebiyatında İmam Ebu Hanife'nin Tasviri ile İlgili Meseleler," çev. Muzeffer Tan-N. Kemal Karabiber, *İmam Maturidî ve Maturidîlik*, haz. Sönmez Kutlu, Kitabiyat, Ankara 2003.
Goldziher, Ignaz, *Zahiriler. Sistem ve Tarihleri*, çev. Cihat Tunç, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1982.
—— *Muhammedanische Studien*, Hildesheim 1961.
Guraya, Muhammed Yusuf, *Sünnetin Neliği Sorununa Metodik Bir Yaklaşım Malik'in Muvatta'ı Özelinde*, çev. Mehmet Emin Özafşar, Ankara Okulu Yay., Ankara 1999.
Halife b. Hayyat (ö. 240 h.), *Tarihu Halife b. Hayyat*, çev. Abdulhalik Bakır, Ankara 2001.
Hallaq, Wael B., "Şafi'i Hukuk İlminin Baş Mimarı mıydı?," çev. İsmail Hakkı Ünal, *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şafi'i'nin Rolü*, haz. M. Hayri Kırbaşoğlu, Kitabiyât, Ankara 2000.
Hanbel b. İshak, *Zikru Mihneti'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, tah. Muhammed Nagş, 1403.
Hansu, Hüseyin, *Mutezile ve Hadis*, Kitabiyât, Ankara 2004.
Hasan İbrahim Hasan, *Tarihu'l-İslam*, Kahire tsz.
—— *Siyasi-Dinî- Kültürel-Sosyal İslam Tarihi*, çev. İsmail Yiğit, Sadrettin Gümüş, Kayıhan Yay., İstanbul 1985.
Hatib el-Bağdadi, Ebu Bekir Ahmet b. Ali b. Sabit, *Şerefu Ashabi'l-Hadis (Tenkitli Basım)*, haz. Mehmet Said Hatiboğlu, Ankara Üniv. Basımevi, Ankara 1972.
—— *Tarihu Bağdat ev Medeniyyetu's-Selam*, Dâru Kitabi'l-Arabî, Beyrut tsz.
—— *er-Rıhle fî Talebi'l-Hadis*, tah. Nuruddin Itr, Şam 1975.
Hitti, Philip K., *Siyasi ve Kültürel İslam Tarihi*, çev. Salih Tuğ, İstanbul 1989.
—— *Arap Tarihinin Mimarları*, çev. Ali Zengin, Risale Yay., İstanbul 1995.
Hotinli, Rauf Ahmet, "İslamiyet Devrinde Arabistan," *İslam Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul 1965, c. I, s. 491-498.
İbn Abdilberr, *Camiu Beyani'l-İlm ve Fadlihi ve ma Yenbagî fî Rivayetihi ve Hamlihi*, takdim: Abdulkerim el-Hatip, Dâru'l-Kütübi'l-İslamiyye, Kahire 1982.
—— *el-İntika fî Fedaili's-Selaseti'l-Eimmeti'l-Fukaha*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut tsz.
İbn Abdirrabbih, Ahmed b. Muhammed, *el-İkdu'l-Ferid*, neşr: Ahmed Emin ve diğerleri, Kahire 1949-1965.
İbn Ad'i Ebu Ahmed el-Cürcani (ö. 365 h.), *el-Kâmil fi'Duafâi'r-Rical*, tahk. Süheyl Zekkar-Yahya Muhtar Gazzavi, Beyrut 1988.
İbn Baz, Abdulaziz b. Abdullah, *İslam'ın Beş Rüknü ile İlgili Sorulara Önemli Cevaplar*, çev. Muhammed Şahin. (Basım yeri ve tarihi yok.)
İbn Ebi Hatim Abdurrahman Muhammed b. İdris Ebu Muhammed er-Razi et-Temimi (ö. 327 h.), *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, Dâru İhyai Turasi'l-Arabî, Beyrut 1952.
İbn Ebi Şeybe, *el-Musannef*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1994.
—— *Kitabu'l-İman*, tah. Muhammmed Nasuriddin el-Elbani, el-Mektebetu'l-İslamî, Beyrut 1983.
İbn Ebi Ya'la, Kadı Ebu'l-Hüseyn Muhammed, *Tabakâtu'l-Hanabile*, tahkik: Muhammed Hamid el-Faki, Matbaatu's-Sünneti'l-Muhammediyye, Kahire 1952 (iki cilt bir arada).
İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed, *Tarihu İbn Haldun*, Beyrut 1971.
—— *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan, Millî Eğitim Basımevi, İstanbul 1986.
İbn Hazrn el-Endulûsi, Ali b. Ahmed (ö. 456 h.), *el-İhkam*, Dâru'l-Hadis, Kahire 1404.
—— *en-Nasih ve'l-Mensuh fi'l-Kurani'l-Kerim*, thk. Abdulfettah Süleyman el-Benderi, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1986.

İbn Hibban, Muhammed b. Ahmed Ebu Hatim et-Temimi (ö. 354 h.), *Kitabu'l-Mecrûhîn mine'l-Muhaddisîn ve'd-Duafâi ve'l-Metrûkîn*, tahkik: Mahmud İbrahim Zayede, Mekke tsz, Halep 1396.

—— *Sahihu İbn Hibban*, Müessesetu'r-Risale, Beyrut 1414.

İbn Huzeyme, Muhammed b. İshak (ö. 311 h.), *Kitabu't-Tevhid ve Isbatu Sıfati'r-Rab*, tahkik: Muhammed Halil Hiras, Dâru'l-Fikr, 1973.

İbn Kayyım el-Cevziyye, Ebu Abdillah Şemseddin, *İ'lâmu'l-Muvakkı'în an Rabbi'l-Âlemîn*, tah: M. Muhyiddin Abdulhamid, Kahire 1955.

İbn Kesir, *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, Mektebetü'l-Mearif, 1977. (Mektebetu'l-Mearif, Beyrut; Mektebetü'n-Nasr, Riyad 1966 baskısı da kullanılmıştır.)

İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dineveri (ö. 276 h.), *el-Mearif*, tashih ve ta'lik: Muhammed İsmail Abdullah es-Savi, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, Lübnan 1970.

—— *el-İmame ve's-Siyase*, Mısır 1348.

—— *Te'vilu Muhtelefi'l-Hadis*, tashih: Muhammed Zühri en-Neccar, Dâru'l-Ceyl, Beyrut 1976.

—— *el-İhtilaf fi'l-Lafz ve'r-Red ale'l-Cehmiye*, tashih ve ta'lik: M. Zahid Kevseri, Mektebetu'l-Kudsî, Kahire tsz.

İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*, Dâr-ı Sadr, Beyrut 1986 (I-XV).

İbn Nedim, *el-Fihrist*, Revaiu't-Turasi'l-Arabî, Beyrut tsz.

İbn Sa'd, Muhammed, *et-Tabakatu'l-Kübra*, Beyrut 1990.

İbn Tayfur, Ebu'l-Fazl Ahmet b. Tahir (ö. 280 h.), *Kitabu Bağdat*, neşr: İzzettin Attar, Kahire 1949.

İbn Teymiyye, Takiyyüddin Ahmed b. Abdilhalim, *el-Müsevvede fî Usûli'l-Fıkh*, Kahire 1983.

—— *Mecmûu Fetevâ*, tah. Abdurrahman b. Muhammed, Dâru Alemi'l-Kütüb, Riyad 1991 (Mektebetu'l-Mearif, 1981 baskısı da kullanılmıştır).

—— *Minhacu's-Sünne*, tah. Muhammed Reşad Salim, Mektebetu İbn Teymiye, Kahire 1989.

İbnu'l-Cevzi, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali (ö. 597 h.), *Menakıbu'l-İmam Ahmed İbn Hanbel*, neşr. Abdullah b. Abdilmuhsin et-Turki, Kahire 1979.

—— *el-Muntazam*, tah. Muhammed Abdulkadir Ata-Mustafa Abdulkadir Ata, Dâru Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1992.

İbnu'l-İmâd, *Şezeratu'-Zeheb fî Ahbari Men Zeheb*, Kahire 1350.

İnayet, Hamit, *Arap Siyasi Düşüncesinin Seyri*, çev. Hicabi Kırlangıç, Yöneliş Yay., İstanbul 1991.

İlhan, Avni, "Amr b. Ubeyd," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1991, c. III.

El-İsbahani, Ebu Nuaym Ahmed b. Abdillah, *Hilyetu'l-Evliya ve Tabakatu'l-Asfiya*, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut 1967.

İşcan, Mehmet Zeki, "Taassuba Dayalı Din Anlayışı Karşısında Ebu Hanife Örneği," *EKEV Akademi Dergisi*, yıl: 8, sayı: 20 (Yaz 2004).

—— "Ehl-i Sünnet'in Oluşumunda Öncü Bir şahsiyet Olarak Hasan Basrî," *Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmi Dergisi*, sayı: 7 (2005).

—— *Siyasal İslam, Dinî ve Fikrî Temelleri*, EKEV Yay., Erzurum 2002.

El-İsfahani, *el-Müfredat fî Garibi'l-Kuran*, Kahraman Yay., İstanbul 1986.

İzmirli İsmail Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, Evkaf-ı İslamiyye Matbaası, 1339-1341 (iki cilt bir arada).

Japp, Uwe, "Hermeneutik, Filoloji ve Edebiyat," *Hermeneutik (Yorumbilgisi) Üzerine Yazılar*, derleyen-çeviren: Doğan Özlem, Ark Yayınevi, Ankara 1995.

Juynboll, Gautier Herald A. "On The Chronology of The Concepts Fitna and Bid'a," *Jarusalem*, c. V (1984).
Juynbol, W., "Hadis," *İslam Ansiklopedisi*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1964, c. V.
Kadi Abdulcebbar, Abdulcebbar b. Ahmed el-Hemezani (ö. 415 h.), *el-Mugnî*, neşr: T. Hüseyn, Kahire 1962-65.
—— "Fadlu'l-l'tizal ve Tabakatu'l-Mutezile ve Mübayenetihim li Sairi'l-Muhalifin," *Fadlu'l-l'tizal ve Tabakatu'l-Mutezile*, tah. Fuad Seyyyid, Dâru't-Tunusiyye, Tunus 1974.
—— *el-Münye ve'l-Emel*, takdim ve tahkik: Isamuddin Muhammed Ali, Dâru'l-Marifiyyeti'l-Cami'iyye, tsz.
Kandemir, M. Yaşar, "Abdullah b. Amr b. Âs," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1988.
Karataş, Mustafa, "Mukillûn ve Hadis Sayıları," *Diyanet İlmî Dergi*, cilt: 37, sayı: 2 (Nisan-Mayıs-Haziran 2001).
Karal, Enver Ziya, *Osmanlı Tarihi*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1983.
—— *Selim III'ün Hatt-ı Hümayunları*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1999.
Karpat, Kemal, *İslam'ın Siyasallaşması*, çev. Şiar Yalçın, Bilgi Üniv. Yay. İstanbul 2001.
Kepel, Gilles *Peygamber ve Firavun*, çev. İsmail Bendiderya, Çizgi Yay., İstanbul 1992.
—— *Cihat, İslamcılığın Yükselişi ve Gerilemesi*, çev. Haldun Bayrı, Doğan Kitap, İstanbul 2001.
Kepnes, Steven D., "Anlama ve Açıklama Yöntemleri Arasındaki Uçurumu Birleştirmek," J. Thompson, *Odaktaki Sosyoloji*, çev. Bekir Z. Çoban, Birey Yay., İstanbul 2004.
El-Kestelli, Musluhuddin Mustafa, *Haşiyetu'l-Kestelli alâ Şerhi'l-Akaid*, Salah Bilici Kitabevi, İstanbul tsz.
Kettani, *Hadis Literatürü*, çev. Yusuf Özbek, İz Yay., İstanbul 1994.
Kevseri, Muhammed Zahid, *Te'nîbu'l-Hatib alâ mâ Sâkahu fî Tercümeti Ebi Hanife mine'l-Ekazib*, Beyrut 1981.
Kılıç, Sadık, "Kutsal'ın Tezahürü ve Kuran'da Taş Kavramı," *EKEV Akademi Dergisi*, c. III, sayı: 1 (Bahar 2002).
Kılıç, Ünal, *Tartışmaların Odağındaki Halife Yezid b. Muaviye*, Kayıhan Yay., İstanbul 2001.
Kırbaşoğlu, M. Hayri, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, Ankara Okulu Yay., Ankara 1999.
—— "Hz. Peygamber Tasavvurunun Dönüşümü: Paradigma'dan Paragon'a, Paragon'dan Kozmik İlke'ye," *IV. Kutlu Doğum Sempozyumu (Tebliğler), 19- 20 Nisan 2001*, SDÜ İlahiyat Fak. Yayınları, Isparta 2002.
Koca, Ferhat, *İslam Hukuk Tarihinde Selefî Söylem, Hanbelî Mezhebi*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2002.
Kocabaşoğlu, Uygur, "Üniversitelerde Atatürk İlkeleri ve Devrim Tarihi Dersleri" adlı Sempozyumda yapılan konuşma. Bkz. http://www.oed.metu.edu.tr/documents/Ataturk_ilkeleri_sempozyum.doc dosyasının html sürümü, http://216.239.59.104/search?q cache:mrSoSDiENcwJ:www.oed.metu.edu.tr/documents/Ataturk_ilkeleri_sempozyum.doc+Cristopher+Hill&hl=tr&lr=lang_tr (29.11.2005).
Koçyiğit, Talat, *Hadisçilerle Kelâmcılar Arasındaki Mücadele*, TDV Yay., Ankara 1989.
Köprülü, Fuat, *Türk Tarih-i Dînîsi*, transkribe metin, hazırlayan: Meryem Ertekin, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İnönü Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997.
Kubat, Mehmet, *İslam'ın İlk Döneminde İtikadî İhtilaflar ve Sebepleri*, Basılmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniv. İlahiyat Fakültesi, 1997.
Kurşun, Zekeriya, *Necid ve Ahsa'da Osmanlı Hâkimiyeti Vehhabi Hareketi ve Suud Devleti'nin Ortaya Çıkışı*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara 1998.

Kutlu, Sönmez, *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler, Hadis Taraftarlarının İman Anlayışı Bağlamında Bir Zihniyet Analizi*, Kitabiyât, Ankara 2000.

—— "İslam Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu," *İslamiyât*, c. IV, sayı: 4 (2001).

Kutsal Kitap Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil), Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul 2001.

El-Lâlekâi (ö. 418 h.), Hebetullah b. Hasan b. Mansur, *İtikâdu Ehli's-Sünne*, Riyad 1402.

Laoust, Henry, *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı-Sabri Hizmetli, Pınar Yay., İstanbul 1999.

Laroui, Abdullah, *Tarihselcilik ve Gelenek Arap Aydınlarının Krizi*, çev. Hasan Bacanlı, Vadi Yay., Ankara 1993.

Lewis, Bernard, *İslam'ın Krizi*, çev. Abdullah Yılmaz, Literatür Yay., İstanbul 2003.

Maalouf, Amin, *Ölümcül Kimlikler*, çev. Aysel Bora, YKY, İstanbul 2000.

El-Makdisi, Mutahhar b. Tahir, *Kitabu'l-Bed' ve't-Tarih*, Paris 1899 yayımının Dâru Sadır, Beyrut'ta yapılan tarihsiz ofset baskısı.

Makdisi, George, "Şafi'nin Hukuki Teoloji Anlayışı: Usul-i Fıkhın Kökenleri ve Önemi," çev. Sami Erdem, *Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şafi'i'nin Rolü*, haz. M. Hayri Kırbaşoğlu, Kitabiyât, Ankara 2000.

El-Malati, Ebul Huseyn Muhammed b. Ahmet b. Abdirrahman (ö. 377 h.), *et-Tenbih ve'r-Red alâ Ehli'l-Ehva ve'l-Bida'*, takdim ve talik: Muhammed Zahit Kevseri, Mektebetu'l-Maarif, Beyrut 1968.

Malik b. Enes (ö. 179 h.), *Muvatta*, tahriç ve ta'lik: Muhammed Fuad Abdulbaki, Dâru İhyâi Kütübi'l-Arab, 1951.

Masud, Muhammad Khalid, "The Definition of Bid'a in The South-Asian Fatâwâ Litarature," *Annales Islamoloques*, sayı: 28 (1993).

Mengüşoğlu, Takiyyittin, "Tarihîlik Tarihsizlik," *Felsefe Arkivi*, sayı: 16 (1968).

Mensching, Gustav, *Dînî Sosyoloji*, çev. Mehmet Aydın, Tekin Kitabevi, Konya 1994.

Mertürkmen, Hilmi, *Buhari'nin Ebu Hanife'ye İtirazları*, Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum 1976.

El-Mervezi, Muhammed b. Nasr (ö. 294 h.), *es-Sünne*, tahriç ve ta'lik: Ebu Muhammed Salim b. Ahmet es-Selîfi, Müessesetu Kütübi's-selefiye, Beyrut-Lübnan 1988.

Meryem Cemile, *İslam ve Çağdaş Öncüleri*, çev. S. Ayaz, Bir Yayıncılık, İstanbul 1986.

El-Mes'udi, Ebu'l-Hasen Ali b. Hüseyn b. Ali (ö. 346 h.), *Murucu'z-Zeheb ve Meâdini'l-Cevher*, Dâru'l-Hicre, İran-Kum 1984.

Montaigne, Robert, *Çöl Medeniyeti*, çev. Avni Yakalıoğlu, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1950.

Mucchielli, Alex, *Zihniyetler*, çev. Ahmet Kotil, İletişim Yay., İstanbul 1991.

Muhammed b. Abdilvehhab, "Keşfu'ş-Şubuhat," *Müellefetu'-ş-Şeyhu'l-İmam Muhammed b. Abdilvehhab*, Riyad tsz.

Naşi el-Ekber, Ebu'l-Abbas Abdullah b. Şirşir, *Mesailu'l-İmame*, Kitabu'l-Evsât fi'l-Makalât, tahk: Josef van Ess, Beyrut 1971.

En-Nevbahti, Hasan b. Musa, *Fıraku'ş-Şia*, Dâru'l-Edvâ, Beyrut 1984.

En-Nevevi, Ebu Zekeriyya Yahya b. Şeref, *et-Ta'rif bi'l-İmami'l-Müslim ve'l-İmami'n-Nevevî Sahihu Müslim bi Şerhi'n-Nevevî*, el-Matbaatu'l-Mısriyye 1349.

En-Nisaburi, Ebu Abdillah Muhammed b. Abdillah el-Hâkim, *Marifetu Ulûmi'l-Hadis*, tah. Ma'zam Hüseyn, Dâru İhyai'l-Ulûm, Beyrut 1994.

Nurettin Itr, *el-İmamu't-Tirmîzi ve'l-Muvazenetuhu beyne Camiihi ve beyne's-Sahihayn*, Matbaatu'l-Cenne, Halep 1970.

O'Leary, DeLacy, *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, çev. Hüseyin Yurdaydın, Yaşar Kutluay, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1971.

Onat, Hasan, *Emeviler Devri Şii Hareketleri*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 1993.

—— "Mezheplerin İnanç Esaslarının Sistemleşmesinde Kuran'ın Rolü," *I. Kuran Sempozyumu Tebliğler-Müzakereler (1-3 Nisan 1994)*, Bilgi Vakfı Yay., Ankara 1994.

O'shaughnessy, Thomas J., "Eskatolojik Bir Sembol Olarak Arş," çev. Ömer Kara, *EKEV Akademi Dergisi*, yıl: 6, sayı: 10 (Kış 2002).

Özafşar, Mehmet Emin, *İdeolojik Hadisçiliğin Arka Planı, Mihne Olayı ve Haşeviye Olgusu*, Ankara Okulu Yay., Ankara 1999.

—— "Kültür Tarihimizde Rey-Eser Çatışması," *AÜİFD*, c. XLI (2000).

Polat, Fazlı, *Sosyal Değişim ve Din İlişkisi*, Basılmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2002.

Er-Razi, Ebu Hatim Ahmed b. Hamdan, *Kitabu'z-Zîne fi'l-Kelimati'l-İslamiyyeti'l-Arabiyye* (müellifin *el-Guluv ve'l-Fırak* adlı eseriyle birlikte basılmış), neşr: Abdullah Sellum es-Semarrai, Dâru'l-Vasıt, Bağdat 1982.

Er-Razi, Fahruddin Muhammed b. Ömer, *Menakibu's-Şafi'i*, 1279 h. (basım yeri yok).

—— *el-Mahsul fi İlmi Usuli'l-Fıkh*, tah. Taha Cabir Feyyad Ulvani, Beyrut 1992.

Renan, Ernest, *Bilimin Geleceği*, çev. Ziya İhsan, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., Ankara 1965.

Ritter, Joachim, *Var Oluş Felsefesi Üzerine: Var Oluş Felsefesi ve Bu Felsefenin Günümüzde Geçirdiği Bunalımdan Çıkışı*, İstanbul Üniv. Edebiyat Fak. Konferansları: 4, İstanbul 1954.

Roy, Olivier, *Küreselleşen İslam*, çev. Haldun Bayrı, Metis Yay., İstanbul 2003.

—— *Afganistan'da Direniş ve İslam*, çev. Mustafa Kadri Oroğlu, Yöneliş Yay., İstanbul 1990.

Es-Sabuni Ebu Osman İsmail (ö. 449 h.), "Akidetu's-Selef ve Ashabu'l-hadis," *Mecmuatu'r-Resaili'l-Muniriyye*, naşir: Muhammed Emin Derne, İdaretu't-Tıbaati'l-Muniriyye, Beyrut 1970.

Said b. Mansur, *Sünen-i Said b. Mansur*, dirase ve takkik: Said b. Abdillah Abdilaziz Âli Humeyyid, Dâru's-Samay'i, 1993.

Sakallı, Talat, "Halife Me'mun ve Hadisçilerle Olan Münasebetleri," *Erciyes Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, sayı: 6 (1989).

Sarıkaya, Mehmet Saffet, *İslam Düşünce Tarihinde Mezhepler*, Isparta 2001.

Schacht, Joseph, *İslam Hukukuna Giriş*, çev. Mehmet Dağ-Abdulkadir Şener, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1986.

Es-Sem'ani, Abdulkerim b. Muhammed b. Mansur, *Edebu'l-İmlâ ve'l-İstimla*, Beyrut 1981.

Es-Serahsi, Ebu Bekir Muhammed b. Ebi Sehl, *el-Mebsut*, Çağrı Yay., İstanbul 1982.

Seriye, Salih, *İman Risalesi*, çev. Üsame Zeydoğlu, Sor Yay., Ankara 1992.

Sezgin, Fuat, "Hadis Müsennefatının Mebdei ve Ma'mer b. Raşid'in Cami'i," *Türkiyat Mecmuası*, İstanbul Üniv. Türkiyat Enstitüsü, İstanbul 1955.

Shayegan, Daryush, *Yaralı Bilinç, Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni*, çev. Haldun Bayrı, Metis Yay., İstanbul 1997.

Siracul Hak, "İbn Teymiye," çev. Mustafa Armağan, *İslam Düşüncesi Tarihi*, İstanbul, İnsan Yay., 1991.

Es-Subki, Tacuddin Ebi Nasr Abdulvahhab b. Ali b. Abdilkâfî (ö. 771 h.), *Tabakatu'ş-Şafi'iyyeti'l-Kübra*, tah. Mahmud Muhammed et-Tanahi, Abdulfettah Muhammed, Matbaatu İsa el-Bâbi el-Halebî, 1964-1968.

Es-Suyuti, Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekir, *Tedrîbu'r-Ravi*, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut 1993.

Eş-Şafi'i, Muhammed b. İdris, *er-Risale*, tahkik: Muhammed Seyyid Keylani, Mısır 1969.

—— *el-Umm*, (I-VII) Bulak 1322 (Dâru'l-Ma'rife Beyrut, tsz baskısı da kullanılmıştır).

—— *İhtilafu'l-Hadis*, Müessetu'l-Kütübi's-Sekafiyye, Beyrut 1985.

Eş-Şa'rani, Abdulvahab b. Ahmed b. Ali el-Ensari, *el-Mizanu'l-Kübra*, Dâru'l-Fikr li't-Tıbâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzi', tsz (iki cilt bir arada).

Şehristani, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim, (ö. 548 h.) *el-Milel ve'n-Nihal*, tashih ve ta'lik: Muhammed Fehmi Muhammed, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1990 (üç cilt bir arada).

Eş-Şeybani, Ebu Bekir Amr b. Ebi Asım ed-Dahhak b. Muhalled (ö. 287 h.), *Kitabu's-Sünne*, tahkik ve neşr: Muhammed Nasıruddin el-Elbani, el-Mektebetu'l-İslami, Beyrut-Şam 1985.

Şibli Numani, *Bütün Yönleriyle Hz. Ömer ve Devlet İdaresi*, çev. Talip Yaşar Alp-Hikmet Dava, Çağ Yay., İstanbul 1975.

Et-Taberi, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Tarihu't-Taberi Tarihu'l-Ümem ve'l-Mulûk*, tah. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Beyrut tsz.

Thomson, William, "İslam ve Mezhepler," çev. Adil Özdemir, *Dokuz Eylül Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi I* 1983.

Et-Tirmizi, Ebu İsa Muhammed b. İsa, *Sünen*, Çağrı Yay., İstanbul 1981. (*Sünenu't-Tirmizî*, Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabî, Beyrut tsz baskısı da kullanılmıştır).

Tritton, A.S., *İslam Kelâmı*, çev. Mehmet Dağ, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1983.

Toynbee, Arnold, *Tarihçi Açısından Din*, çev. İ. Canan, Kayıhan Yay., İstanbul 1973.

El-Ukayli (ö. 322 h.), Ebu Cafer Ahmed b. Amr, *Kitabu'z-Zuafâi'l-Kebîr*, tahkik: A. Emin Kalacı, Beyrut 1984 (I-IV).

Ulu, Arif, *Ebu Yusuf ve Kitabu'l-Âsar'ı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999.

Uludağ, Süleyman, *Kelâm Dersleri*, İrfan Yay., İstanbul 1969.

Ünal, İsmail Hakkı, *İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefi Mezhebinin Hadis Metodu*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1994.

Usta, Niyazi, "Aklın Kullanımı, Hoşgörü ve Toplumsal Barış," *Atatürk Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, sayı: 16 (2001).

El-Verdani, Salih, *Mısır'da İslamî Akımlar*, çev. H. Acar-Ş. Duman, Fecr Yay., Ankara 1988.

Watt, W. M., *İslami Hareketler ve Modernlik*, çev. Turan Koç, İz Yay., İstanbul 1997.

—— *Modern Dünyada İslam Vahyi*, çev. Mehmet S. Aydın, Hülbe Yay., Ankara 1982.

—— *İslamî Tetkikler*; İslam Felsefesi ve Kelâmı, çev. Süleyman Ateş, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1968.

—— *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Umran Yay., Ankara 1981.

—— *İslam Nedir*, çev. Elif Rıza, Birleşik Yayıncılık, İstanbul 1993.

Welhausen, Julius, *Arap Devleti ve Sükutu*, çev. Fikret Işıltan, Ankara, 1963.

Yakıt, İsmail, "Hz. Peygamber'in Sünnetine Aktüel Bir Yaklaşım," *IV. Kutlu Doğum Sempozyumu (Tebliğler) 19-20 Nisan 2001*, SDÜ İlahiyat Fakültesi Yay., Isparta 2002.

Yakubi, Ahmed b. Ebi Yakub b. Cafer, *Tarihu'l-Ya'kubî*, Dâru Sadır, Beyrut tsz.
Yatkın, Nihat, *Ebu Bekr İbn Şeybe ve Kitabu'l-Musannef'i*, Basılmamış Doktora Tezi, Erzurum 1998.
Yazıcı, Muhammed, *İbn Teymiye'nin Mecmû'u Fetevâ İsimli Eserinde Ehl-i Bid'at Fırkalarına Bakışı*, Basılmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniv. Sos. Bil. Enst., 1998.
Yıldırım, Ahmet, "Hadislerde Yaratılış Problemi," *IV. Kutlu Doğum Sempozyumu (Tebliğler), 19-20 Nisan 2002*, SDÜ İlahiyat Fakültesi Yay., Isparta 2002.
Yıldız, Hakkı Dursun, *İslamiyet ve Türkler*, İstanbul 1980.
Yörükan, Yusuf Ziya, *İslam Akait Sisteminde Gelişmeler*, notlar ve eklerle yayına hazırlayan: Turhan Yörükan, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2001.
—— *Ebu'l-Feth Şehristani "Milel ve Nihal" Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme ve Mezheplerin Tetkikinde Usûl*, notlarla yayına haz. Murat Memiş, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2002.
Yurdaydın, Hüseyin Gazi, *İslam Tarihi Dersleri*, Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1988.
Ez-Zebidi, Zeynuddin Ahmed b. Ahmed b. Abdillatif, *Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercümesi ve Şerhi*, mütercim ve şarih: Kâmil Miras, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara 1980.
Ez-Zehebi, Ebu Abdillah Şemseddin Muhammed b. Ahmed, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, Müessesetu'r-Risale, Beyrut 1986.
—— *el-İber fi Haber men Gaber*, tah. Ebu Hacir Muhammed es-Said b. Besyuni Zaglul, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut tsz.

Dizin

Ab

Abbasiler 23-24, 135-137, 139, 153
Abdilmelik b. Mervan 52,58, 103, 132
Abdulaziz b. Abdullah b. Bâz 41-42, 44,45
Abdulaziz b. Sa'd 74
Abdullah Azzam 45
Abdullah b. Abbas 59, 63
Abdullah b. Amr 62-63, 90, 131
Abdullah b. Ömer 59, 62,63,116,129,130,158
Abdullah ibn Abbas 127, 128, 130, 131
Abdullah ibn Amr İbn Âs 127
Abdullah ibn Mes'ud 68, 74, 102, 127
Abdullah ibn Mübarek 23, 58, 122
Abdullah ibn Ömer 54,127, 129, 130
Abdurrahman Abdulhalik 41, 42
Abdurrahman b. Avf 91
Abdurrahman b. Ebi Bükre 90
Abdurrahman b. Mehdi 26, 56, 138
Adnani-Kahtani 131
Afgan Cihadı 47, 48
Ahmed b. Hanbel 21, 23-25, 28, 29, 32, 56, 58, 64,69, 92,100, 116, 118, 119, 122, 123-125,132-135, 134, 148-152, 155, 156-157
Ahmed b. Hasan et-Tirmizi 124
Ahmed b. Ebi Duad 139
Ahmed b. Senan 125
Ahmet Emin 81
Aişe (Hz.) 91, 92, 106
Ali (Hz.) 22, 63, 80, 90, 92, 93, 105, 147, 156-158
Ali b. Abdillah 133
Ali b. Ebi Talib 129
A'meş 62, 63, 109
Amir b. Mudar 152
Amir b. Vasile 152
Amr b. Ubeyd 102-103, 106
Amr İbn Âs 93
ashab-ı rey 125
ashabu'l-hadis 8, 17, 20, 21, 21-26, 115-119, 122, 125, 140, 146-148, 151, 153, 154, 158
Ata b. Ebi Rabah 40
Ata b. Yesar 61

Ba

Bağdadi (Hatip) 19, 115, 124,140
Belhi 27
Berbehâri 129
Beytü'l-Hikme 108
Bin Ladin 44
Bişr b. El-Mu'temir 139
Bişr b. Gıyas el-Merisi 109, 124
Buhari 21, 25, 119, 121, 133, 134, 147, 148, 158

Ca

Cabir b. Abdillah 85, 89, 157
Cabiri 17, 155, 156
Cahız 118
Cahiliye 40
Cebriye 147
Cehmiye 12, 105, 144
Cemaati İslami 43-44, 46, 54
Cemel ve Sıffin savaşları 51, 92, 93
Cibril 75
cihat 42-44, 46
Cihatçı Selefiye 45, 47
Cuheyman el-Atibi 44

De

Deccal 80
Deobandi 46, 47

Eb

Ebu Ali Cübbai 27
Ebu Bekir (Hz.) 55, 77, 87-91, 105, 132, 151, 157- 158
Ebu Bekir b. Ayyaş 117
Ebu Davud 122, 125
Ebu Davut Süleyman b. El-Eşas es-Sicistâni 56, 124
Ebu Hanife 23, 31, 70,70, 98-101, 103, 118-124, 129, 137
Ebu Hatim er-Razi 115
Ebu Hureyre 59, 59, 61, 63, 63, 69, 93, 98, 105, 106, 127, 129, 129, 130, 130, 131
Ebu Leheb 102
Ebu Meysere 157

Ebu Musa el-Eş'ari 88, 158
Ebu Said el-Hudri 61, 86
Ebu Ubeyde b. Cerrah 91
Ebu Yusuf 103, 104, 122
Ebu'l-Hasan el-Eş'ari 25
Ebu'l-Huzeyl 104, 107, 108, 139, 139
ehl-i sünnet-i hasse 115, 120
ehlü'l-eser 8, 9, 17, 19, 19, 28, 115, 125, 142
ehlü'l-hadis 8-10, 17, 20, 24-26, 30, 42, 49, 115, 120-125, 132, 133, 144
ehlü'r-rey 120-121, 125, 132
ehlü's-selef 26
ehlü's-sünne 17-19, 89, 119
Emevi iktidarı 108, 130
Emeviler 135
Enes b. Malik 59, 60, 63, 74, 127, 129,130
Eş'arilik 21, 23-25, 27, 31, 112, 121, 126
Evzai 23, 28, 61, 65, 68, 73, 75, 122
Eymen el-Zevahiri 44

Fa
Fahreddin er-Razi 125
Fazlur Rahman 35, 57, 94
Fığlalı, Ethem Ruhi 103

Ga
Gadamer 16
Gazali 26-28, 30, 125
Goldziher 64

Ha
haber-i vahid 107
Haccac 59
Hâkim en-Nisabûri 21
Halid İslambuli 43
Halife Mansur 136
halku'l-Kuran 115, 143, 145, 162-165
Hammad b. Ebi Süleyman 121
Harun Reşit 138, 139
Hasan b. Atiyye 68, 75
Hasan Basri 64, 96-98
Hasan el-Benna 38, 39
Hasimoğlu 131
Haşeviye 115
Havariç 12
hayru'l-kurûn 84
Hill, Cristopher 16
Hişam b. Abdilmelik 58
Hizbu't-Tahrir 41
Hoodbhoy, Pervez 48
Huzeyfe el-Yemani 64

İb
İbn Abbas 26, 60, 62, 63, 63, 77, 79, 90, 92, 128, 130
İbn Abdilberr 62, 94, 110
İbn Avn 64
İbn Cüreyh 68
İbn Ebi Hatim 24
İbn Ebi Leyla 122, 122
İbn Ebi Şeybe 82, 99, 118, 152, 152
İbn Ebi Ya'lâ 23,24, 155
İbn Haldun 61, 100, 120, 135, 153, 154
İbn Hazm 21, 135
İbn Kayyım el-Cevzi 29,43
İbn Kuteybe 20, 25, 25, 98, 105, 106, 108, 111, 112, 121, 122, 133, 136
İbn Mehdi 138
İbn Mes'ud 65, 73, 102, 105, 106, 110
İbn Murtaza 27
İbn Münkedir 57
İbn Nedim 23, 122, 146
İbn Sa'd 18, 64,130, 132
İbn Sirin 64, 72
İbn Suud 36, 37
İbn Tayfur 145
İbn Teymiye 29,30-34, 39-41, 43, 44, 49
İbn Zübeyr 58, 130
İbnu'l-Ebza 152
İbnu'l-Mukaffa 155
İbnu'l-Mübarek 69, 144, 109
İbrahim b. El-Velid 58
İbrahim b. Meysere 62
içtihat 87, 93, 100, 164, 223
İhvan 36, 38, 39, 41
İhvan selefliği 36

İhvan-ı Müslimin 38, 39
İmamiye 12
irtidat 44, 109, 239-240
İsa (Hz.) 179, 198, 203
İshak b. Rahaveyh 85
İslami nihilizm 35
İsmail Hakkı (İzmirli) 30
istihsan 100, 101

Ja
Jaspers, Karl 77

Ka
kabile hümanizmi 67
kabilevi zihniyet 84
K'abu'l-Ahbar 128
kader 53, 87, 92, 96-97, 105, 119, 128-129, 141, 149, 167, 186, 209-210, 212, 214-217, 235, 249
kader görüşü 128
Kaderiye 102-103, 112, 225, 238, 241
Karpat, Kemal 35
Kastalani 141
Katâde 62, 71
kelâm 22, 25-26, 28-31, 33-34, 104, 108, 112, 115, 118, 126, 133-134, 138, 143, 148-152, 178-180, 185, 201, 206, 209, 222, 229, 232-234, 243, 247, 249
kelâmcılar 104
Kepel, Gilles 46
kıyas 29, 66, 93-94, 98, 100-101, 115, 130, 172, 188, 221

La
Laoust, Henry 123
levh-i mahfuz 103
Luckmann 13

Ma
Ma'bed el-Cüheni 129
Malik b. Enes (İmam) 23, 28, 56, 57, 73, 78, 110, 122-23, 125, 129, 136-138
Ma'mer b. Raşid 68
Mansur 136
Maturidi 31
Mecusilik 147
Mekhul 122
Me'mun 9, 135, 140, 141, 141, 142, 145
Mervan 59
Mevdudi 40, 46
mezhebu's-selefiyye 29
minhacu's-selef 18
Miras, Kâmil 104
Muaviye 20, 55, 59, 71, 93, 130, 131
Muhammed (Hz.) 11, 28, 30, 31, 34, 55, 57, 60-63, 65, 68, 68, 72, 75, 77, 78, 80, 81, 85, 87-89, 92, 93, 98, 101, 103, 104, 106, 111, 117, 125, 127-129, 148, 157-159
Muhammed Abdusselam 43
Muhammed b. Abdulvehhab 34, 36, 41, 43
Muhammed b. Hasan eş-Şeybani 121, 123
Muhammed b. İsmail 158
Muhammed b. Sehl 140
Muhammed b. Yahya er-Rebii 99
Muhammed b. Yahya ez-Zühli 134
Muhammed Ebu Zehra 148
muhdes 64-45, 67, 143, 249-250
muksirûn 127
Mu'tasım 139
Mutezile 98, 144, 147, 148
Muvahhidin 35
müteahhirin selefiye 49

Na
Nabati 70
Naşi el-Ekber 156, 157
Nazzam 104, 106, 107, 139
Nevbahti 122
Nuaym b. Hammad 99

Os
Osman (Hz.) 22, 51, 55, 72, 88, 90-91, 103, 104, 106, 129, 131, 156-158
Osman b. Ebi Şeybe 122
Osman el-Betti 70

Öm
Ömer (Hz.) 55, 62, 63, 63, 63, 68, 74, 78, 80, 82, 91, 95, 105-106, 129-130, 132, 152, 156-157
Ömer Abdurrahman 44

Ömer b. Abdilaziz 22, 52, 56-57, 59, 67, 72, 132
Ömer b. El-Hattab 61
Ömer el-Faruk 90

Ra
radikal İslam bkz. İslami köktencilik
rasyonellik 35
recm 80
Remadi 116
Reşit Rıza 38
rey ehli 69
Roy, Oliver 47, 49

Sa
Sa'd b. Ebi Vakkas 91
saf İslam 30
Sahifetu's-Sadıka 131
sahih din 32
Said b. El-Müseyyeb 18, 72, 131, 132, 132
Said b. Mansur 79
Salih Seriye 43
Samura b. Cundab 129
Schacht, Joshep 124
Sedat, Enver 33, 43
selef metodu 28
selef mezhebi 26, 27, 27, 28
seleffe ittiba 95
selefiye 8, 9, 28
Selman el-Farisi 79
Seneviye 147
Seyyid Kutup 39,40
sırat-ı müstakim 53
siyasal İslam 8, 32, 34, 38-40
siyasal İslamcılar 34
siyasi paradigmalar 153
Süfyan b. Uyeyne 23, 28, 57, 62, 78, 122-123, 125
Süfyan es-Sevri 23, 63, 63, 68, 108, 116, 121, 122, 122, 125, 139
Sümame b. Eşres 139
sünenu's-selef 26
Süruş, Abdulkerim 15

Şa
Şa'bi 28, 63-66, 77, 132
Şafi'i 23, 78, 93-95, 100, 101, 117, 122-125, 125, 138, 142, 147
şefaat 93
Şeyh Salman el-Udeh 45
Şiilik 147

Ta
tabii din 151
taklidin fesadı 110
taklit 34, 52, 70, 107, 109-111, 164
Taliban 45
Tanzimu'l-Cihad 43
Tarık b. Şihab 152
Tebliğ Cemaati 41
teoloji 13, 36, 144, 146, 162, 206, 214, 230, 235, 249
tevhit 32, 34-35, 42, 164
Tevrat 149
Tönnies 83

Ul
uluhiyet 32
usul-i hamse 139

Va
vahdet-i vücut 33
Vasık 139
Vehabilik 35-37, 38, 40, 44, 46; (Hint) 47
Vülat-ı emr 56

Wa
Watt 53, 67, 96, 124, 145
Weber 81

Ya
Yahudilik 147
Yahya İbn Kesîr 75
Yahya İbn Main 133
Yakup Cevcezani 24
Yezid 130
Yezid b. Abdilmelik 58, 59
Yezid b. Harun 156

Ze
Zeyd b. Vehb 102
Zeydiye 12
Zühri 22, 28, 57,58, 58, 62, 63, 64, 66, 72, 78, 123,125,131, 132,136

İslam düşüncesinin tarihte yaşadığı ve günümüze de miras kalan en büyük bunalımı, hayatın problemlerini kendi içsel bütünlüğü içinde değerlendirmek yerine "nas"tan hareket ederek çözmeye çalışmaktan kaynaklanıyor. Sanki hakikat geçmişte belirlenmiş; 'din' Allah ve resulünün kutsadığı ilk nesiller eliyle tamamlanmış; selef asrında İslam ümmetinin ihtiyaçlarına dayanan en faydalı meseleler çözülmüş; bütün beşeri ihtiyaçlar temin edilmiş, doğrudan bizim çözmemize bağlı hiçbir mesele bırakılmamıştır. Cevherin tükenmiş olduğu böylece kabul edildiği için, insanın yaratıcı orijinalliğine bağlı bir değişim ve gelişimin dinsel temeli, İslam düşüncesinde hâkimiyet kuramamış görünüyor. İnsan böyle bir düşünce düzlemi içinde adeta Allah tarafından üzerine dil, ahlak, hakikat fikri yapıştırılmış olan aciz, şahsiyetsiz, kendiliğinden bir şey yapmaya kabiliyeti olmayan bir heykel, bir taş parçasıdır. Mutluluk gelecekte görülmediği için onu geçmişteki bir "altın çağ"da tahayyül etmek doğaldır. Oysa İslamın saf halinin yaşandığı, en sahih ve komplekslerden en uzak bulunduğu, mezheplerin ortaya çıkmadığı, dolayısıyla birliğin bozulmadığı, diğer milletlerin kültürlerinin İslama girmediği, bunun da ötesinde dinin asıllarını anlamada bir idrak ve düşünce birliğinin olduğu "ideal bir devir" farz etme, günümüz Müslüman bilincinin zaaflarından, yanılgılarından en önemlisidir. Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi öğretim üyesi Doç. Dr. Mehmet Zeki İşcan, İslam'ın "pişmiş ve kotarılmış" bir sistem, alelade bir formüller serisi, bir kimlik bildirim formu olarak ruhsuz bir makine haline getirilişine etki eden dinsel söylemlerden birinin tarihsel kökenlerini araştırıyor ve "radikal İslam" olarak bilinen anlayışların hangi zeminlerden kaynaklandığını aydınlatıyor.

İnsan ve Toplum Dizisi

Kitap Yayınevi

ISBN 978-975-6051-40-5

9 789756 051405

₺ 25,-